مجموعة مؤلفين

الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي

اتجاهات وتجارب

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي

اتجاهات وتجارب

الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي

اتجاهات وتجارب

امحمد جبرون | رشيد مقتدر | فرح كوثراني
أنور الجمعاوي | سعود المولى | كمال عبد اللطيف
حمادي ذويب | شمس الدين ضوالبيت | محمد السيد سليم
خليل العناني | طلال عتريسي | مروة فكري
رشيد الخيّون | عبد الوهاب الأفندي | معتز الخطيب

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

الفهرسة أثناء النشر إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي : اتجاهات وتجارب / امحمد جبرون... [وآخ.].
718 ص. : ايض ؛ 24 سم.
يشتمل على فهرس عام.
ISBN 978-9953-0-2763-0
1. الحركات الإسلامية - البلدان العربية - مؤتمرات وندوات. 2. الإصلاحات السياسية - البلدان العربية. 3. الديمقراطية - البلدان العربية - مؤتمرات وندوات. 4. الإسلام والسياسة - البلدان العربية - مؤتمرات وندوات. أ. مؤتمر الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي: تجارب واتجاهات (2012: الدوحة). ب. جبرون، امحمد.
320.557

العنوان بالإنكليزية
The Islamists and the Democratic System:
Trends and Experiences
by Multiple Authors

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشـر
المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

شارع رقم: 826 منطقة 66
المنطقة الدبلوماسية الدفنة، ص. ب: 10277 الدوحة قطر
هاتف: 44199777 00974 فاكس: 44831651 00974
جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 991837 8 1 00961 فاكس: 1991839 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org
© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى
بيروت، أيلول/ سبتمبر 2013

المحتويات

المساهمـون 7

مقـدمــــة 13

القسم الأول
اتجاهات الإصلاح والديمقراطية والسياسة

الفصل الأول: فكر النهضة والثورات العربية.................كمال عبد اللطيف 27

الفصل الثاني: الإسلاميون في طور تحوُّل:
من الديمقراطية الأداتية إلى الديمقراطية الفلسفية
(حالة حزب العدالة والتنمية المغربي)...........امحمد جبرون 47

الفصل الثالث: صعود إسلامي أم فشل علماني؟
محاولة لفهم نتائج الانتخابات المصرية
بعد ثورة 25 يناير...مروة فكري 77

الفصل الرابع: التيارات السلفية في مصر
تفاعلات الدين والأيديولوجيا والسياسة.......خليل العناني 125

الفصل الخامس: الوسطية الإسلامية
وفقه الدولة: قراءة نقدية .... معتز الخطيب 163

الفصل السادس: القوى الإسلامية والتحالفات المُبرَمة
قبل الربيع العربي وبعده: محاولة للفهم.....رشـيد مقتدر 215

الفصل السابع: محمد مهدي شمس الدين
ونقد ولاية الفقيه...فرح كوثراني 277

القسم الثاني
تجارب في الحكم

الفصل الثامن: الحكم «الإسلامي» من دون إسلاميين
جدلية الدولة والحركة
في التجربة السودانية ....عبد الوهاب الأفندي 301

الفصل التاسع: تجربة الإسلاميين السودانيين في الحكم
تطبيق الشريعة في فضاء متعدد
ثقافيًا ودينيًا وإثنيًا ....شمس الدين الأمين ضوالبيت 339

الفصل العاشر: الأداء السياسي للتيارات الإسلامية في مصر
منذ ثورة 25 يناير ....محمد السيد سليم 403

الفصل الحادي عشر: الإسلاميون في تونس
وتحديات البناء السياسي والاقتصادي للدولة الجديدة
قراءة في تجربة حركة النهضة.........أنور الجمعاوي 463

الفصل الثاني عشر: الإسلاميون في تونس وقضايا المرأة
بين مطرقة النص وسندان الواقع.........حمادي ذويب 523

الفصل الثالث عشر: تجربة مشاركة «حزب الله» السياسية في لبنان
بين «ولاية الفقيه»
و«ولاية الأمة على نفسها»................. طلال عتريسي 553

الفصل الرابع عشر: «حزب الله»:
مشروع قراءة سوسيو - تاريخية............سعود المولى 585

الفصل الخامس عشر: تاريخ الإسلاميين
وتجربة حكمهم في العراق ....رشيد الخيُّون 633

فهرس عام... 691

المساهمون

امحمد جبرون

باحث مغربي متخصص بالتاريخ وأستاذ في مؤسسة تكوين أساتذة التاريخ والجغرافيا. فائز بالجائزة العربية للعلوم الاجتماعية والإنسانية التي يمنحها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» - الدوحة في نسختها الأولى (2012) عن بحثه «انشقاق الهوية: جدل الهوية ولغة التعليم بالمغرب الأقصى من منظور تاريخي». من أعماله: كتاب **فصول في تاريخ المغرب والأندلس: دراسات في الفكر والمنهج والمجتمع**؛ و**إمكان النهوض الإسلامي: مراجعة نقدية في المشروع الإصلاحي لفكر عبد الله العروي**.

أنور الجمعاوي

باحث في الأنثروبولوجيا الثقافية والإسلاميّات والمصطلحيّة والترجمة، وأستاذ اللّغة والآداب العربية والترجمة بالمعهد العالي للدراسات التطبيقية في الإنسانيّات بجامعة قفصة - تونس. فائز بالجائزة العربية للعلوم الاجتماعية والإنسانية التي يمنحها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» - الدوحة في نسختها الأولى (2012) عن بحثه «تعريب المصطلحات التقني قراءة نقدية في المنجز المعجمي العربي المعاصر». له العديد من الدراسات والمقالات المنشورة في الصحف.

حمادي ذويب

باحث تونسي متخصص بقضايا الفكر الإسلامي والفكر الأصولي. يعمل أستاذًا محاضرًا في قسم اللغة العربية في كلية الآداب والعلوم الإنسانية - صفاقس. حائز شهادة التعمق في البحث من كلية الآداب في منّوبة (1993) عن بحثه «السنة أصل من أصول الفقه إلى نهاية القرن الخامس للهجرة»، والدكتوراه (2007) عن أطروحته «أصول الفقه وصلتها بالواقع التاريخي». من أعماله: **جدل الأصول والواقع؛ ومراجعة نقدية للإجماع بين النظرية والتطبيق.**

خليل العناني

باحث مصري يعمل محاضرًا في كلية العلوم السياسية والعلاقات الدولية في جامعة دورهام - بريطانيا، ومساعد رئيس تحرير مجلة **السياسة الدولية** (الأهرام)، وعضو الجمعية البريطانية لدراسات الشرق الأوسط والمؤسسة الأميركية لدراسات الشرق الأوسط والمؤسسة الأميركية للعلوم السياسية. كتب باللغتين العربية والإنكليزية: **تفكيك الجدران: السلطوية والقبائلية والإسلاموية في العالم العربي، والإخوان المسلمون في مصر: شيخوخة تصارع الزمن، والإسلام السياسي بين النظرية والتطبيق** (عربي)؛ **أسطورة إقصاء الإسلاميين في العالم العربي، والإسلاميون وإسرائيل: اختلاف المنهج ووحدة الهدف** (إنكليزي).

رشيد الخيّون

باحث عراقي متخصص بالفلسفة الإسلامية، حائز الدكتوراه في الفلسفة من صوفيا. مارس التعليم المدرسي والجامعي في بغداد واليمن. له أبحاث وكتب عدة، منها: **مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة، وتلخيص البيان في ذكر أهل الأديان** (تحقيق)، **وجدل التنزيل: تاريخ خلق القرآن، وكتاب مندائي أو الصابئة الأقدمون** (تحقيق)، **والمشروطة والمستبدة: تاريخ الحركة الدستورية بالعراق وإيران وتركيا، والأديان والمذاهب بالعراق، ولاهوت السياسة: الأحزاب والحركات الدينية بالعراق، وحروف حي: تاريخ البابية والبهائية.**

رشيد مقتدر

باحث مغربي متخصص بشؤون الحركات الإسلامية والدينية، وأستاذ العلوم السياسية في جامعة محمد الخامس أكدال - الرباط. له كثير من الأبحاث والدراسات في مجال اختصاصه، منها: **الإدماج السياسي للقوى الإسلامية في المغرب**، **والإرهاب والعنف السياسي من تفجيرات الدار البيضاء إلى قضية بلعيرج**، **والإرهاب والعنف السياسي: مقاربة مفاهيمية ونظرية**.

سعود المولى

باحث لبناني متخصص بالأحزاب السياسية والحركات الإسلامية والأديان المقارنة، من مؤسسي الفريق العربي للحوار واللقاء اللبناني للحوار. يحمل الدكتوراه في الإسلاميات (السوربون-1984)، ويعمل باحثًا مشاركًا في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (قطر)، وأستاذ علم الاجتماع السياسي في معهد العلوم الاجتماعية - الجامعة اللبنانية. من أعماله: **الحوار الإسلامي المسيحي وضرورة المغامرة**، **والعدل في العيش المشترك**، **وخريف الأمم المتحدة**، **واليمن بين القبلية والدين**، **والجماعات الإسلامية والعنف**، **وفي الحوار والمواطنة والدولة المدنية**.

شمس الدين ضوالبيت

باحث ومترجم سوداني، ناشط في المجتمع المدني، وعضو مجلس أمناء المجموعة السودانية للديمقراطية وأحد مؤسسيها. نائب رئيس تحالف منظمات المجتمع المدني السوداني لانتخابات ديمقراطية «تمام»، ومدير برنامج الفكر الديمقراطي للمجموعة السودانية للديمقراطية أولًا، ومحرر سلسلة «قراءة من أجل التغيير» التي تتناول قضايا الإصلاح الديني والديمقراطية وحقوق الإنسان في السودان.

طلال عتريسي

باحث لبناني متخصص بعلم الاجتماع التربوي من جامعة السوربون. خبير في العلاقات العربية - الإيرانية، يعمل أستاذًا في الجامعة اللبنانية، وشغل منصب مدير معهد العلوم الاجتماعية فيها. من أعماله: **البعثات اليسوعية ومهمة إعداد النخبة السياسية في لبنان**، و**الحركات الإسلامية في مواجهة التسوية** (بالاشتراك)، و**الإسلام والفكر السياسي: الديمقراطية - الغرب - إيران** (بالاشتراك)، و**دولة بلا رجال: جدل السيادة والإصلاح في الشرق الأوسط**، و**الجمهورية الصعبة: إيران في تحولاتها الداخلية وسياساتها الإقليمية**، و**جيواستراتيجيا الهضبة الإيرانية: إشكاليات وبدائل**.

عبد الوهاب الأفندي

باحث سوداني متخصص بالفكر السياسي الإسلامي، يعمل أستاذًا مشاركًا في العلوم السياسية في مركز دراسات الديمقراطية - جامعة وستمنستر، ومنسق برنامج الإسلام والديمقراطية في المركز. زميل باحث في برنامج المتقلبات الدولية لمراكز البحوث البريطانية، وباحث زائر في مركز الدراسات الإسلامية في جامعة كامبريدج. له العديد من الكتب باللغتين العربية والإنكليزية: **الإسلام والدولة الحديثة: نحو رؤية جديدة**، و**الثورة والإصلاح السياسي في السودان**، و**الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي**.

فرح كوثراني

باحثة لبنانية، حازت الدكتوراه في الدراسات الإسلامية (مفهوم الدولة في الفكر الشيعي) من جامعة ماكغيل في كندا، حيث عملت مدرّسة فيها. أستاذة مساعدة للدراسات العربية في جامعة ميتشيغان ديربورن في الولايات المتحدة. نالت الماجستير من الجامعة الأميركية في بيروت عن: «التفاعل بين الزعامات والهوية الإثنية في الدول المتعددة سياسيًا: الجالية الكردية في لبنان نموذجًا».

كمال عبد اللطيف

باحث مغربي وأستاذ الفلسفة السياسية والفكر العربي المعاصر في العديد من الجامعات ومؤسسات البحث في داخل المغرب وخارجه. عضو مؤسس للجمعية الفلسفية العربية. له العديد من الكتب، منها: **المعرفي والأيديولوجي والشبكي: تقاطعات ورهانات**، **والإصلاح السياسي في المغرب: التحديث الممكن، التحديث الصعب**، **وأسئلة الحداثة في الفكر العربي: من إدراك الفارق إلى وعي الذات**، **والعرب في مواجهة حرب الصور**، **وأسئلة النهضة العربية: التاريخ والحداثة والتواصل**، **وفي تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية**.

محمد السيد سليم

باحث مصري متخصص بالعلاقات الدولية، يعمل أستاذ العلوم السياسية في كلية العلوم الاجتماعية - جامعة الكويت ومدير مركز الدراسات الآسيوية في الكلية. من أعماله: **التحليل السياسي الناصري: دراسة في العقائد والسياسة الخارجية**، **والعلاقات بين الدول الإسلامية**، وكتاب **تحليل السياسة الخارجية**، **وحضارات الشرق الأدنى القديم الحياة السياسية والاقتصادية والتشريعية**.

مروة فكري

باحثة مصرية مهتمة بالسياسات المعاصرة في الشرق الأوسط وبالإسلاميين والتحول الديمقراطي في العالم العربي، ووسائل الإعلام العربية، ونظرية العلاقات الدولية والعلاقات الدولية في الشرق الأوسط. مدرِّسة العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية في جامعة القاهرة. نالت الدكتوراه من جامعة نورث إيسترن - الولايات المتحدة في موضوع الدبلوماسية العامة في عصر الإعلام الإقليمي.

معتز الخطيب

باحث سوري متخصص بالسُّنّة وعلوم الحديث. مدير تحرير «الملتقى الفكري للإبداع» ومُعدّ برنامج الشريعة والحياة وبرنامج كتاب قرأته/ ألفته على قناة الجزيرة. من أعماله: المثلثات اللغوية: بحث في النشأة والتطور ونموذج تطبيقي، والمدخل إلى معرفة كتاب الإكليل للحاكم النيسابوري (تحقيق)، وخطاب التجديد الإسلامي: الأزمنة والأسئلة (مع آخرين)، والعالي الرتبة في شرح نظم النخبة للإمام أحمد الشُّمُنِّي (تحقيق)، والإسلام في عالم متغير: سياسات الإصلاح الإسلامي بعد 11 سبتمبر (مع آخرين)، والغضب الإسلامي: تفكيك العنف: دراسة نقدية.

مقدمة

ما عادت قضية العلاقة بين الإسلاميين وقضايا نظام الحكم الديمقراطي مسألةً نظرية، بل مسألة سياسية - اجتماعية خاضعة للاختبار بامتياز. ونشأت هذه العلاقة الجديدة، أي وصول حركات إسلامية عدة إلى السلطة أو مشاركتها فيها، في خضم عملية التحول الاجتماعية - السياسية الكبرى الجارية في الوطن العربي، وطرحت أسئلة وقضايا جديدة مختلفة في شأن قضايا الجدل النظري والسياسي السابق. إن عملية التحول هذه التي برزت أشكالها من خلال الثورات وحركات الاحتجاج في أكثر من قطر عربي، أولاها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» اهتمامًا خاصًا ومعمقًا، من منطلق ربط عملية البحث في ميدان العلوم الاجتماعية والإنسانية، بما في ذلك ميدان علم السياسة، بالمجتمع والقضايا العربية الملموسة في هذه المرحلة. وكان «المركز» قد نظّم في هذا السياق على مدى ثلاثة أيام (6 و7 و8 تشرين الأول/ أكتوبر 2012)، مؤتمرًا أكاديميًا عنوانه: «الإسلاميّون ونظام الحكم الديمقراطي: تجارب واتجاهات». شارك فيه واحد وثلاثون باحثًا متخصصًا وستة وعشرون مناقشًا واثنتان وعشرون من الشخصيات والقادة البارزين في الحركات الإسلامية على مختلف اتجاهاتها الحركية والفكرية.

حرص المؤتمر على أن يجسّر الحوار وتبادل الأسئلة والقضايا والإشكاليات بين الباحثين والممارسين السياسيين، لتبادل الخبرات وفتح حوار بين النظري والسياسي العملي، وإرساء بيئة تفاعلية اتصالية في ما بينها تخدم في هدفها النهائي قضية الحرية التي هي غاية العلوم الاجتماعية والإنسانية. وبسبب نجاح المؤتمر عمد «المركز» إلى تكريسه مؤتمرًا سنويًا لبحث التغيرات

على مستوى خطاب الحركات الإسلامية وممارساتها. وبهذا المعنى يُمثّل هذا المؤتمر ما يمكن تسميته المؤتمر الأول.

يضم هذا الكتاب منتخبات من بحوث المؤتمر التي خضعت كلها لعملية التحكيم[1]، وُزّعت على قسمين: «اتجاهات الإصلاح والديمقراطية والسياسة» و«تجارب في الحكم»، ما يغطي القضايا والإشكاليات الأساس التي بُحثت في المؤتمر، وما يُعبّر عن المقاربات البحثية الجديدة لتطور العلاقة بين الحركات الإسلامية والسياسة ومسألة الحكم.

القسم الأول: اتجاهات الإصلاح والديمقراطية والسياسة

يتألف هذا القسم من سبعة بحوث معمّقة ومحكّمة مختارة. يبدأ بفصل نظري **الفصل الأول** بعنوان «فكر النهضة والثورات العربية»، لكمال عبد اللطيف (المغرب). ينطلق البحث من أن الانفجار الاحتجاجي الجاري ولّد معطيات لم تكن منتظرة، الأمر الذي لا يدفع إلى التفكير في علاقة ما حصل بمشاريع النهضة العربية فحسب، بل إلى الاهتمام بالتحديات الجديدة التي ترتبت على زمن الثورات أيضًا، باحثًا عن إمكان بلورة صلات بين فكر يُصوِّب نظره نحو سبل تجاوز التأخر التاريخي، وتحوُّل يُمارِس تحقيق جوانب من الطموحات العربية في مناهضة الاستبداد والفساد وإنجاز مهمة الإصلاح السياسي. يبحث عبد اللطيف علاقة المشروع النهضوي العربي بالثورات العربية، ويضعنا أمام لحظة مُركبةٍ يُسميها لحظة التقاء السياقات والأسئلة وتقاطعها. وفي هذه اللحظة التي لا يمكن فيها اعتبار خطاب الثورات امتدادًا مباشرًا لفكر النهضة يحدد البحث ثلاث لحظات تحقيبية على مستوى الفكر: لحظة إدراك الفارق ولحظة المماثلة ثم لحظة وعي الذات. وفي ضوء مقاربته النقدية يتناول تعقيدات المقتربات الفكرية الجديدة للإسلاميين في شأن المشروع الديمقراطي، ليصل إلى أن ما جرى في المجتمعات العربية، على

(1) للاطلاع على مجريات عمل المؤتمر وجدول محاضراته، انظر تقريرًا وافيًا عنه في مجلة عمران، العدد 3، شتاء 2013.

الرغم مما يُطرح من إشكاليات ومفارقات، يُعَد، بالمعايير كلها، خطوة كبيرة في درب ولوج مجتمع المواطنة. ويعرض في هذا السياق منظوره للإصلاح الثقافي والإصلاح الديني عبر تقوية دعائم الفكر التاريخي والتاريخ المقارن، ويتطلع إلى أن المعارك الكبرى المرتقبة ستجري في هذا الفضاء، وأن موضوع الإصلاح الديني هو من الموضوعات التي كانت ولا تزال من أهم إشكاليات الفكر العربي النهضوي، معيدًا الاعتبار إلى التواصل بين الفكر العربي وأفكار النهضة.

أما امحمد جبرون (المغرب) فكتب الفصل الثاني: «الإسلاميون في طور تحوُّل: من الديمقراطية الأداتية إلى الديمقراطية الفلسفية (حالة حزب العدالة والتنمية المغربي)»، بحث فيها أشكالًا ومسائل نظرية وواقعية للعلائق المتشابكة بين الأفكار والوقائع في المشروع الإصلاحي لدى بعض تيارات الإسلام السياسي. ورصد جبرون هذه المسائل وحلل الآراء والمواقف منها في ضوء معيارين: المرجعية الإسلامية العامة التي يقول بها بعض الإسلاميين مثل حزب العدالة والتنمية المغربي من جهة، والمرجعية النظرية الفلسفية للديمقراطية، ومقوماتها المفهومية مثل مفهوم الحرية والقانون الوضعي والمساواة، من جهة أخرى مميزًا الصيغ الأداتية للديمقراطية (الانتخاب وتداول السلطة ... إلخ) التي قرّبت الإسلاميين «المعتدلين» نسبيًا من البعد المفاهيمي للديمقراطية. كما تناولَ الجدل بين المرجعيتين والحدين «الأداتي» والمفهومي في قضايا مطروحة قيد الممارسة، والجدل في المشروع الإصلاحي المغربي. ففي موضوع الحرية عرض المقاربة بين الحريات العامة والحريات الفردية، وفي موضوع الشريعة والتشريع رأى جبرون أن حزب العدالة والتنمية ميّز بين التشريع الذي هو مهمة الأمة وممارسة وضعية، والشريعة التي جعلها مرجعية عامة. أما في موضوع المساواة فركّز على وضع المرأة (التمييز الإيجابي)، لينتهي إلى نتيجة تقول إن دخول الإسلاميين في مرحلة تحوُّل مثل حزب العدالة والتنمية مثلًا حقيقة سياسية وفكرية تميزت بابتكار الحزب وجهات نظر متماسكة في شأن المفاهيم الأساس للديمقراطية، توفق بين هويته الدينية ومقتضيات الاجتماع السياسي الحديث، ليمثل مساهمة جديدةً في مقاربة هذا الجانب في تجربة هذا الحزب.

فـي الفصل الثالـث بحثت مروة فكري (مصر) أسـئلة إشـكالية عـن نتائج الانتخابـات المصرية بعد ثورة 25 يناير تحت عنوان «صعود إسـلامي أم فشـل علماني؟ محاولة لفهم نتائج الانتخابات المصريـة بعد ثورة 25 يناير». مُحاوِلةً فهـم الأداء الانتخابي لجماعة الإخوان المسـلمين وحزب الحريـة والعدالة من خلال مسـتويين: يتعلـق الأول بتفنيـد التفسـيرات الهيكلية الخاصة بالمسـتوى التعليمي ومعدل الفقر. فإذا كان صحيحًا أن القاعدة الانتخابية للتيار الإسـلامي هي من الأميين والفقراء، فكيف يمكن أن نفسر فوز الإسلاميين في الانتخابات البرلمانيـة فـي دوائـر تضـم أحيـاء ذات مسـتويات معيشـة متوسـطة وعالية في القاهـرة والإسـكندرية؟ أمـا المسـتوى الثانـي فخـاص بالخطـاب السياسـي للجماعـة والحـزب إبـان الانتخابـات من حيـث الأفـكار المطروحـة وتفاعلها مـع الأنشـطة التنظيميـة والاسـتراتيجيات المسـتخدمة. وتعتمد الدراسـة نظرية الحـركات الاجتماعية (Social Movement Theory)، ولا سـيما فـي البعد المتعلق بالأطر (Framing) الذي يهتم بأسـلوب التعبير عن الأفكار والأهداف والوسـائل المستخدمة لتحقيقها. بيد أن اهتمام الدراسة ليس مقصورًا على الأفكار في حد ذاتها بقدر الاهتمام بالتفاعل بين الأفكار والتنظيم والبيئة السياسية.

تقتصر الدراسـة فـي تعريفها البيئة السياسـية علـى الإطار السياسـي الذي تجـري العملية الانتخابية فيه، وبصـورة أكثر تحديدًا النظـام الانتخابي، وكذلك الخطـاب والبرامـج السياسـية للتيـارات غير الإسـلامية فـي مصـر. واعتمدت الدراسـة أسـلوب المقارنة الـذي رأت أنه مـن أكثر الأسـاليب ملاءمـة لغرض الدراسـة لأن صعود الإسـلاميين قابله فشـل التيـار العلماني «المدنـي». من ثم فإن التسـاؤل الأسـاس للدراسـة: لماذا نجح الإطار الفكـري لجماعة الإخوان المسـلمين إبـان الانتخابـات في تعبئـة الناخبيـن على حسـاب التيـار العلماني «المدني»؟ وتتمثل النتيجة الأساس لهذه الدراسـة بأن الأداء الانتخابي لجماعة الإخوان المسلمين وحزب الحرية والعدالة لا يمثل صعودًا للإسلاميين بقدر ما هو تعبير عن فشل النخب العلمانية في تقديم بديل سياسي واقتصادي وأخلاقي من الفكرة الإسلامية.

أما خليل العناني (مصر) فيذهب بالمعالجة إلى مستوى آخر من خلال دراسة حالة نظرية - سياسية محددة. ويرى في الفصل الرابع الذي حمل عنوان «التيارات السلفية في مصر: تفاعلات الدين والأيديولوجيا والسياسة»، أن خروج التيارات السلفية إلى الفضاء العام يمثل إحدى ثمار الثورة المصرية، بعد أن ظلت لعقود طويلة حبيسة المناهج والرؤى التقليدية في مسارات الحركة والنشاط السياسي. ويختار من بين هذه التيارات «السلفية السياسية» التي تمتلك برامج ورؤى سياسية حاضرة في المجال العام، مركّزًا على دورها في المجال العام، محاولًا دراسة التفاعل والتدافع بين عمليتين رئيستين تجريان في الوقت نفسه: التأثير السلفي في الحالة السياسية في مصر، وتأثير السياسة في أفكار التيارات السلفية المسيّسة وتوجهاتها، وباحثًا في ثلاثة تساؤلات رئيسة: الأول عن انتقال تلك الحركات من حالة السكون إلى الحيوية والنشاط الحركي، والثاني تأثيراتها السلبية والإيجابية في عملية الانتقال الديمقراطي في مصر، والثالث يتعلق بتداعيات الخروج السلفي للعمل العام في البنية الفكرية والتنظيمية للتيارات السلفية، وإلى أي مدى ينعكس انخراط السلفيين في العمل السياسي على مواقفهم الأيديولوجية والعقائدية.

فكرة «الوسطية الإسلامية» تصدى لها معتز الخطيب (سورية) في الفصل الخامس بعنوان «الوسطية الإسلامية وفقه الدولة: قراءة نقدية»، حيث توقف عند مصطلح الوسطية، كاشفًا ما فيه من ضبابية ووظائف متعددة، محددًا موقع الخطاب الإخواني في بلورته. ويمضي البحث في ضوء ذلك مركّزًا على فقه الدولة، مع مراعاة التطور الفكري في داخل التفكير الإخواني، وما تقتضيه عملية تَتبع الأفكار من توسع في رصد الجذور أو مصادر التأثير فيغوص فيها ليخرج بتحليل نقدي لأطروحة «الدولة الإسلامية»، موضحًا أن مفهوم «الدولة الإسلامية» يلفّه الغموض وتلتبس فيه جملة مفاهيم (الدولة الحديثة والخلافة والإمامة والحكم). بلور البحث الإشكاليات التي تحيط بالتفكير السياسي الوسطي على مستوى المنظومة وعدم اتساقها أولًا، ثم على مستوى عدم دقة أطروحات أصحابها بالاستناد إلى مرجعيتهم الفقهية، ذلك أن الفقه الحركي

ارتكب جملة من التوليفات التراثية والحديثة لبناء تصوراته عن المسألة السياسية وموقعها من المعتقد الإسلامي حتى صار من لا يؤمن بذلك منقوضَ الإسلام.

أما مسألة التحالفات مع قوى غير إسلامية التي تفرضها عملية الفعل السياسي فتصدى لها رشيد مقتدر (المغرب) في الفصل السادس الذي حمل عنوان «القوى الإسلامية والتحالفات المبرمة خلال مرحلة ما قبل الربيع العربي وبعده: محاولة للفهم»، منطلقًا من أن علاقة الإسلاميين بأنظمة الحكم تطرح استجلاء تحالفاتهم مع خصومهم السياسيين والأيديولوجيين، ما يستلزم درس نوعية التحالفات السياسية المبرَمة وسياقاتها وأهدافها ورهاناتها والعمل على فهم المنطق المحرك لها. ويقتضي تفكيك هذه الإشكالية طرح الأسئلة الآتية: هل المنطق المحرك للقوى الإسلامية يحتكم في إبرامه التحالفات السياسية إلى مرجعياتها الأيديولوجية وقيمها الأخلاقية ومثلها العليا المؤطِّرة؟ أم أن هناك عوامل أخرى أضحت مؤثرة على الرغم من سعي الإسلاميين إلى التقليل من أهميتها مثل المصلحية والبراغماتية؟ عبر هذه الأسئلة يدخل البحث في جدلية العلاقة بين المثل العليا والأخلاق والبراغماتية والواقعية السياسية التي يقتضيها الفعل السياسي، من خلال تحليل حالتَي «العدالة والتنمية» و«جماعة العدل والإحسان» في المغرب. والمفارقة المطروحة أن القوى الإسلامية سعت، في رؤيتها الفكرية ومشروعها السياسي، إلى تخليص السياسة من براغماتيتها لتغدو «أكثر نبلًا وإشراقًا». فهل تمكّن الإسلاميون من تحقيق أَمانيهم أم أن طبيعة السياسة ومنطق الدولة وفلسفة الحكم ساهم، ذلك كله، في تماهي الإسلاميين مع منطقها؟

في الفصل السابع تناقش فرح كوثراني (لبنان)، في بحثها «محمد مهدي شمس الدين ونقد ولاية الفقيه» أحد أهم إنجازات المفكر الشيعي اللبناني محمد مهدي شمس الدين بالاعتماد على كتابيه: **نظام الحكم والإدارة في الإسلام** و**في الاجتماع السياسي الإسلامي**. تبحث كوثراني إبطال شمس الدين

الدليلين العقلي والشرعي على مشروعية ولاية الفقيه أو إقامة حكم ديني يتولى فيه الفقيه الرئاسة العامة للدولة. ثم تطرح، من خلال تحليلها هذين الكتابين، أسئلة فكرية عن انتقال شمس الدين من إبطال ولاية الفقيه إلى إبطال أدلة الماوردي في شأن مشروعية الخلافة السنيّة باعتبارها تؤدي إلى حكم التغلُّب ولا تُلائم العصر، ليصل إلى مقولة ولاية الأمة على نفسها. وتستنتج هذه المقاربة أن شمس الدين انهمك في البحث عن صيغ للحكومة الإسلامية تكون بديلًا من صيغة ولاية الفقيه من أجل إنقاذ استقلالية المجتهدين عن سلطة الدولة ولا سيما عندما يكون على رأسها ولي الفقيه الذي له ولاية مطلقة الصلاحيات.

القسم الثاني: تجارب في الحكم

يتألف هذا القسم من سبعة فصول يجمع بينها خيط مشترك هو خيط التجربة في الممارسة والحكم. يحمل الفصل الثامن عنوان «الحكم الإسلامي من دون إسلاميين: جدلية الدولة والحركة في التجربة السودانية»؛ وينطلق فيه عبد الوهاب الأفندي (السودان) من أطروحة مثيرة للجدل في ضوء مفهومه للدولة، تقوم على أن التشكيلات الإسلامية الحديثة تستبطن لاشعوريًا الانتماء الوطني للدولة، حتى وإن كست ذلك بلبوس الدعوة الإسلامية العالمية. وفي حالة الحركة الإسلامية السودانية، يوجد «ما يشبه الهوس بالهوية السودانية في الخطاب والتعاملات». ويستخلص الباحث من هذه الظاهرة «سطوة الهوية التي صاغتها الدولة القومية الحديثة» حتى على الحركات الإسلامية ذات النزوع العالمي. وبعد عرض تاريخي لجوانب من تاريخ الحركة الإسلامية في السودان يتساءل الكاتب: هل من الممكن أن تحكم الحركات الإسلامية دولًا ثم تبقى إسلامية، أم أن «منطق الدولة» يضطرها إلى التحول إلى حركة دنيوية بحتة؟ ويناقش الكاتب عددًا من الإجابات تثير منظورات جديدة في كيفية النظر إلى العلاقة بين الدين والدولة.

الفصل التاسع في هذا الكتاب وضعه شمس الدين الأمين ضوالبيت

(السودان) بعنوان «تجربة الإسلاميين السودانيين في الحكم: تطبيق الشريعة في فضاء متعدد ثقافيًا ودينيًا وإثنيًا». ولاحظ الكاتب أن التنوع من أبرز سمات الشخصية السودانية، مع أن معظم المجتمعات البشرية لا يخلو من التعدد والتنوع. غير أن السودان، بحسب الكاتب، لم يتمكن، في الحقبة التي سبقت استيلاء الحركة الإسلامية على الحكم، من مراكمة أي خبرة في إدارة التنوع على مستوى الدولة. ومهما يكن الأمر، فإن الكاتب يعرض في هذا الفصل نشأة الحركة الإسلامية السودانية وتجسيدها في حركات سياسية مثل «حركة التحرير الإسلامي» و«الجبهة الإسلامية للدستور» و«جبهة الميثاق الإسلامي» و«الجبهة الإسلامية القومية» و«المؤتمر الوطني». ويستخلص أن تنوع السودان، علاوة على مشكلة الجنوب، لم يكونا جزءًا من وعي الحركة الإسلامية، بل إن هذه الحركة لم تتورع عن الدعوة إلى دستور إسلامي. كما أنها لم تحقق اختراقًا فكريًا تتخطى فيه الموروث الفقهي الإسلامي التقليدي، ولم تتمكن من الاقتراب من منظومة المبادئ المعاصرة في إدارة التنوع، إلا في مسألة جنوب السودان، وفي مرحلة متأخرة. ويتناول الكاتب «ميثاق السودان» أو ما يُسميه دستور الحركة الإسلامية لإدارة التنوع. فيتعقب بنود هذا الميثاق الخاصة بالتنوع السوداني، ويصفه بأنه أول وثيقة سياسية تعكس المركزية الثقافية العربية الإسلامية في السودان المتعدد الثقافات والأعراق. ثم يتحدث عن تجربة الإسلاميين السودانيين في الحكم وإدارة الدولة بحسب اجتهاد إسلامي محدد، الأمر الذي يعني ليس تأصيل القوانين فحسب، بل الحياة الخاصة والتعليم والاقتصاد والإعلام أيضًا، ما أدى في النهاية إلى أن يُصبح الجهاد عقيدة المواطنين بدلًا من المواطنة.

يناقش محمد السيد سليم، في الفصل العاشر، حركة إسلامية انتقلت من المعارضة إلى السلطة هي حركة الإخوان المسلمين في مصر. ويحمل هذا الفصل عنوان «الأداء السياسي للتيارات الإسلامية في مصر منذ ثورة 25 يناير 2011»، وفيه يناقش مستوى الأداء السياسي للحركة في مرحلة التحول، ويستشرف الاحتمالات، كما يقوّم أداء تلك التيارات في المجال العام في مصر

منذ الثورة، طارحًا استفسارات عدة عن مدى مساهمة التيارات الإسلامية في مصر في ثورة 25 يناير، وعن مدى مساهمة ذلك في وضع مصر على طريق التغيير الجذري للنظامين السياسي والاقتصادي السريع والمنظم. كما يتساءل عن طريقة تعامل التيارات الإسلامية مع التيارات السياسية الأخرى في مصر، وعن خطاب تلك التيارات السياسي ومضمونه وأثره في مسار الثورة. كما يعالج الباحث أهم الانتقادات التي وجهتها القوى السياسية الأخرى إلى أداء التيارات الإسلامية، ويسأل: هل يتجه الإخوان إلى احتكار السلطة السياسية في مصر بعد وصول مرشحهم إلى القصر الرئاسي، وهل يتجهون نحو «أخونة مصر» كما يقول منتقدوهم؟ ما العوامل التي ستحكم مستقبل التيارات الإسلامية في السياسة المصرية؟ وما مستقبل الديمقراطية في مصر في ضوء وصول الإخوان المسلمين الى السلطة في مصر؟ متوقعًا أن يؤدي الأداء المرتبك إلى المقولة الأساس لهذا البحث، وهي أن التيارات الإسلامية دخلت السياسة المصرية ومارست السلطة بشكل مفاجئ، وأن ثمة انشقاقًا كبيرًا في المجتمع المصري لا يبدو أن مصر ستنجو منه في المستقبل القريب، علمًا بأن الارتباك لم يكن مقصورًا على التيارات الإسلامية وحدها[2].

يتحدث أنور الجمعاوي في **الفصل الحادي عشر** عن تحديات تحوُّل الإسلاميين من المعارضة إلى السلطة تحت عنوان «الإسلاميون في تونس وتحديات البناء السياسي والاقتصادي للدولة الجديدة: قراءة في تجربة حركة النهضة»، باعتبار أن وصول حركة النهضة في تونس إلى الحكم مثّل حدثًا مهمًا في تاريخ تونس المعاصر. ويناقش البحث أسئلة عدة أهمّها: ما أهم التحديات التي تواجه بناء الدولة الجديدة على عهد الإسلاميين؟ وكيف تمثل الإسلاميون التجربة السياسية الجديدة؟ هل تغيّرت مواقفهم عند الانتقال من موقع المعارض إلى موقع الحزب الحاكم؟ هل انخرط الإسلاميون في مسار الخيار الديمقراطي؟ وما موقفهم من الآخر؟ كيف تعاملوا مع واقع ما بعد

(2) كُتب هذا البحث قبل حركة 30 حزيران/ يونيو 2013 التي أزاحت جماعة الإخوان المسلمين عن السلطة، وأسقطت الرئيس محمد مرسي.

الدكتاتورية؟ هل هم قادرون على تحقيق توقعات جمهور الناخبين؟

أما حمادي ذويب (تونس)، في **الفصل الثاني عشر** فينطلق في بحثه: «الإسلاميون في تونس وقضايا المرأة بين مطرقة النص وسندان الواقع»، من أن أي حكم ديمقراطي لا يستقيم من دون تكريس حقوق المرأة ومساواتها بالرجل مثلما نصت المواثيق الدولية. ويشرح الباحث بطريقة نقدية حالات من الارتباك والتردد في خطاب الإسلاميين في تونس، ولا سيما في خطاب راشد الغنوشي في موضوع المساواة بين الرجل والمرأة على المستويين السياسي والاجتماعي. ثم يقرأ التطوّر في فكر الغنوشي منذ السبعينيات وحتى اليوم، ملاحظًا التوافق والتعارض مع المطلب الديمقراطي وأفقه، ويقدّم وصفًا جريئًا لمواضع التوافق ومواضع التفارق في خطاب إسلاميي النهضة في تونس ومواقفهم بين الأمس واليوم من قضية المرأة، ويتوقع «خريفًا عاصفًا» على حد قوله بين الإسلاميين ومجتمعهم.

في **الفصل الثالث عشر**، يتوقف طلال عتريسي (لبنان) عند «تجربة مشاركة حزب الله السياسية في لبنان بين «ولاية الفقيه» و«ولاية الأمة على نفسها»»، مشيرًا إلى الجدل في شأن مشروعية هذه الولاية في الوسط الشيعي، وإلى أن حزب الله هو المنظمة السياسية الوحيدة في الوطن العربي التي أعلنت التزامها ولاية الفقيه، والتي أُسِّست بتأييد «الولي الفقيه» في إيران (الإمام الخميني) ودعمه، ويعقد مقارنة بين أطروحة نظرية لم تطبق هي «ولاية الأمة على نفسها» ونظرية طبقت، أي «ولاية الفقيه»، على مستوى الحكم في إيران وعلى مستوى تجربة سياسية حزبية مثل تجربة حزب الله في لبنان. ويركز البحث على تأثير ولاية الفقيه في تجربة حزب الله، مشيرًا إلى أن التجربة السياسية جعلته أكثر مرونةً من حيث علاقته بتلك النظرية، الأمر الذي تحول إلى المشاركة في الحكم اللبناني، والانتقال من تغيير النظام إلى إصلاحه والعمل في أطره. كما يتوقف عند تطور مفهوم الديمقراطية عند محمد مهدي شمس الدين، وبلورته نظرية ولاية الأمة على نفسها، وامتلاكه استقلالًا عن المركز في طهران أو قم

بينما تفترض ولاية الفقيه توحيد المرجعية أو مركزتها. ويعد تحليله بعض وثائق الحزب وتجربته، يخلص إلى أن حزب الله غلّب في مشاركته السياسية في لبنان «الخصوصية اللبنانية» على منطلقاته الأيديولوجية الإسلامية ذات الصلة بالثورة الإسلامية وبولاية الفقيه.

قدم سعود المولى (لبنان) في الفصل الرابع عشر بحثًا عنوانه «حزب الله: مشروع قراءة سوسيو - تاريخية». انطلق البحث من أن حزب الله هو الابن الشرعي لحالتين: النظام السياسي الطائفي اللبناني والاحتلال الإسرائيلي لفلسطين علاوة على العدوان الإسرائيلي اليومي على أرض لبنان وشعبه. وتولّدت من هاتين الحالتين التأسيسيتين للحراك الشيعي على مدى النصف الثاني من القرن العشرين سياقات متعددة ساهمت في رسم مسار حزب الله وبلورة صورته وتحديد خطوط مسيرته في السياقات التالية: سياق الثورة والمقاومة في العالم العربي ونموذجه الثورة الفلسطينية، وسياق الصراع على الهوية بين اللبنانية والعروبة ونموذجه الحرب الأهلية اللبنانية، وسياق الفقه السياسي الشيعي العام في النجف وجبل عامل ونموذجه السيد موسى الصدر، وسياق النموذج الحزبي الشيعي (حزب الدعوة الأب الشرعي للحزبية الشيعية)، وسياق النموذج الثوري (الانقلابي) الإيراني ونظرية ولاية الفقيه، لينتهي إلى استنتاجات جديدة في شأن التاريخ السوسيو - سياسي والتاريخي لحزب الله.

في الفصل الخامس عشر، يبحث رشيد الخيّون (العراق) «تاريخ الإسلاميين وتجربة حكمهم في العراق»، على مستوى تاريخ منظماتهم وتطورها. وشخصت الدراسة اختلاف الإسلام السياسي العراقي عن الإسلام السياسي في بلدان أخرى من خلال نشأته ونموه في حاضنة الطائفة أو المذهب. ويخلص الباحث إلى أن تعميق الطائفية ساهم في ذلك، لأن الإسلام السياسي ارتبط بها، وظهر ذلك جليًا في الحرب العراقية - الإيرانية، حيث تقدمت الأحزاب الشيعية بشعار الدفاع عن الشيعة، بينما كان تجاوب الإخوان

المسلمين مع المعارضة العراقية ضعيفًا. ويتطرق البحث إلى محاولات قيام عمل إسلامي موحد وأسباب فشله، وكيف تجاوز الإسلام السياسي الشيعي التقليد الشيعي والسني التاريخي في الموقف من السلطة عبر التاريخ. ويخلص إلى نتيجة أساس هي جمود الإسلام السياسي العراقي، مشيرًا إلى أنه لم يكن لمنظماته أي مبادرة في التغيير حتى إنها حاولت أن تحكم بصفتها مؤسسة دينية لا أكثر.

يضع المركز هذه النخبة المختارة من بحوث المؤتمر بين أيدي الاختصاصيين والممارسين السياسيين والمهتمين بالشأن العام، آملًا أن يكون قد ساهم بذلك في تطوير الأسئلة التي تثيرها العلاقة بين التغيرات الاجتماعية - السياسية الجارية ومسألة التغيير الديمقراطي.

القسم الأول

اتجاهات الإصلاح والديمقراطية والسياسة

الفصل الأول

فكر النهضة والثورات العربية

كمال عبد اللطيف

مقدمة

عندما طُلبت مني المساهمة في العدد الأول من مجلة أوراق فلسطينية ببحث في موضوع فكر النهضة والثورات العربية، لم أتردد كثيرًا على الرغم من عمومية العنوان، وذلك بحكم أن الإيحاءات الكثيرة التي يستوعبها المقترَح كانت ولا تزال تمثّل جزءًا من مشاغلي، وأنا أتابع حدث الانفجارات الاحتجاجية الحاصلة في الميادين العربية، وأرصد في الآن نفسه أشكال تطورها واتساعها، علاوة على متابعتي اليوم تداعياتها المتواصلة في الفكر والواقع العربيَّين.

تبينتُ، في المقترَح الذي وصلني من المجلة بعنوانه المجرد والمفتوح، ما يسعف بالتفكير في حدث الثورات العربية وما تلاها من وقائع، ضمن سياقاته التاريخية الكبرى، وفي إطار المرجعيات الفكرية الموصولة به. وافترضتُ أن يكون الدافع الذي يقف خلف هذا الموضوع، مرتبطًا بالرغبة في بحث نوعيات العلاقة الممكنة بين مشاريع النهضة العربية، ومشروع الإصلاح السياسي الديمقراطي في الراهن العربي.

أدركتُ، في غمرة متابعتي ما جرى في المجتمعات العربية، أن الانفجار الاحتجاجي الحاصل ولَّد معطيات لم تكن منتظرة، الأمر الذي يدفعنا لا إلى التفكير في علاقة ما حصل بمشاريع النهضة العربية فحسب، بل إلى الاهتمام كذلك بالتحديات الجديدة التي ترتبت على زمن الثورات، وتتواصل اليوم بعد رحيل رؤوس الأنظمة وبداية المراحل الانتقالية، بكل ما تحمله من أسئلة جديدة ومهمات جديدة، قصد تخطي العقبات المحتملة، والمساهمة في تأسيس قواعد أخرى لتدبير ملفات المرحلة الانتقالية.

سنتبين في سياقات العرض اللاحقة، أن الحركات الاحتجاجية تضعنا أمام بعض الإشكالات والقضايا التي كانت ولا تزال من أهم إشكالات المشروع النهضوي العربي، الأمر الذي يمكّننا في النهاية من مقاربة جوانب من موضوعنا، والوقوف على بعض الخلاصات المفيدة.

وضّحنا، في دراسات سابقة، أن فكر النهضة العربية يشير إلى مجمل المشاريع التي تعكس تصورات النخب للإصلاح وللتقدم، في المجتمع العربي الحديث والمعاصر[1]، وأن أفعال الاحتجاج المولِّدة للثورات التي حصلت في عام 2011، تندرج ضمن المنجزات الفعلية والمكاسب الحاصلة، الموصولة بتجارب وسياقات تاريخية محددة[2]. صحيح أن هناك فرقًا كبيرًا بين المشاريع التي تعكس الطموحات والآمال العربية في التقدم من جهة، ومن جهة أخرى ما حصل في قلب الثورات العربية من خلخلة لكثير من الأسس والمرتكزات في مجتمعاتنا، إلا أن الظاهر في موضوع العلاقة بين فكر النهضة العربية والتحولات التي جرت في ضوء الانفجارات المذكورة

---

(1) كمال عبد اللطيف، **أسئلة النهضة العربية: التاريخ - الحداثة - التواصل**، ط. 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005).

(2) Bertrand Badie et Dominique Vidal, *Nouveaux acteurs, nouvelle donne: L'état du monde 2012* (Paris: La Découverte, 2011), p. 62.

انظر أيضًا: كمال عبد اللطيف، «الحدث التونسي وأسئلة الإصلاح السياسي العربي: أوليات وسياقات وآفاق،» في: **ثورة تونس: الأسباب والسياقات والتحديات** (الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012).

يكشـف أن المسـافة بينهما كبيـرة. لكنّ تأمّل الأحـداث الثورية وبناء أسـئلتها وأفقهـا في التحـول، ينتـج منهما إمـكان بلورة صـلات وصل كثيـرة بين فكر يُصوِّب نظره نحو بحث سـُبُل تجاوز التأخر التاريخي العربي، وتحوُّل يُمارس تحقيق جوانب من الطموحات العربية في مناهضة الاستبداد والفساد، وإنجاز مهمة الإصلاح السياسي.

إذا كان أغلب المتابعين لحدث الثورات قد أشـاروا إلـى طابعه المفاجئ، فإنـه لم يكن بإمكان أحد أن ينكـر أن البلدان التي برزت فيها شـرارات الحدث الأولى، كانت في حاجة ماسـة إلـى حصوله. كما أن النخب السياسـية والثقافية كانت تدرك ضرورة تجاوز حالات الانسـداد الحاصلة فـي مجتمعاتها، وتدرك في الآن نفسـه الصعوبـات التي تقـف دون إزاحتهـا أنظمة الفسـاد التي عطلت قدراتهـا كثيـرًا. وتُعلّمنا تجـارب تاريخ الثـورات أن حصول الفعـل الثوري في دورات الزمان، لا يكون دائمًا متشـابهًا، وأن كل فعل ثوري يستوعب بصورة أو بأخرى مرجعيات محددة، وتؤطِّره سـياقات قابلة للفهم، بل إن بعض مرجعياته قـد تكون موصولة بأزمنـة قديمة. كما أنه يصنع، من خـلال فعله، الملامح التي تصبح في فترة لاحقة في منزلة سمات تخصه، وقد تجعله في الوقت نفسه قريبًا من ثورات أخرى أو بعيدًا منها أو مشابهًا لها.

فكّرنـا، كي نقتـرب أكثر مـن موضوعنا، فـي تركيب مفاصله اعتمـادًا على أوليات ومحـاور محددة، بهـدف وضع اليد علـى بعض الخلاصـات والنتائج. وضعنا فـي الأوليـات مُوجِّهات الفهـم والقراءة، وركّبنـا جملة معطيـات تُقرّبنا من حدث الثـورات ومرجعياته النهضوية ووزّعناها علـى محورين اثنين: بلورنا فـي الأول منهمـا المبدأ النظـري العام الـذي ينطلق منـه وبنينا منطلقـات تعقلنا للمتغيـرات الجارية في المجال السياسـي العربي، وفي المحور الثاني شـخّصنا أبرز التحديـات الحاصلة بعـد الثورات، وهي تحديات تكشـف أننا أمام مسـار مركّـب، في مجـال الفكـر النهضـوي أو في المسـار العـام لأفعال الثـورة على السواء. ثم ختمنا بحثنا بخلاصات عامة.

أوليات

أ - ننطلق في مقاربة علاقة النهضة العربية ومشاريعها في الإصلاح بحدث الثورات العربية من زاوية نظر لا تفصل بين وقائع التاريخ وأحداثه الفاصلة، والسياقات والأطر المرجعية المحدِّدة لشروطها العامة. ولا يتعلق الأمر في تصورنا هذا، بوجود سببية آلية، قدر ما يتعلق بحصيلة تفاعل تاريخي نفترض أنه يمنح الوعي في التاريخ إمكان بناء طموحات الشعوب وتطلعاتها، كما يمنحه إمكان نقل التصورات إلى أفعال مالكة معاني التصورات، وذلك ضمن جدليات معقدة، حيث يَمنحُ التصور إمكان الفعلِ، ويُلوِّن هذا الأخير بدوره التصورَ بمقتضياته.

لا تحكم الجدليةَ التي كنا بصدد توضيحها قواعد مؤكدة، ذلك أن للوسيط الإرادي المتمثل بالبشر ومختلف أشكال صراعهم في التاريخ دورًا في عمليات بناء مستويات التقاطع والتداخل بين الأفكار والوقائع. وما حصل ويحصل اليوم في المجتمعات العربية لا يمثّل أي استثناء.

هذا من حيث التصور العام، أما في موضوعنا بالذات فعلاقة المشروع النهضوي العربي بحدث الثورات العربية تضعنا أمام لحظة مركّبة نسمّيها لحظة التقاء السياقات والأسئلة وتقاطعها. نقصد بذلك أن حلم النهضة العربية الذي جسّم فيه النهضويون العرب خلال قرنين من الزمان صور تطلعهم إلى بناء مجتمع جديد وأنظمة سياسية جديدة، احتل مكانة رمزية في شعارات المحتجين في الثورات العربية. وتقاطعت نداءات الحرية في تظاهرات المحتجين، مع مفردات الحرية في أدبيات أحمد لطفي السيد (1872 - 1963) التي تغنى بها في الصحافة المصرية قبل قرن من الزمان.

لا ندّعي هنا وجود علاقة مباشرة بين شعارات الشباب في الربيع العربي، وأدبيات النهضة التي علّمت المجتمع العربي أبجدية التحرُّر، مستعملة في سبيل ذلك لغة جديدة وقيمًا جديدة، بل إن مرادنا مما سبق يروم تأكيد عدم إغفال الإشارة إلى أن لفعل الثورات في مجتمعاتنا مرجعيات وسياقات تاريخية

صانعة لبُناها ونظامها ومختلف الأشكال والمعطيات التي تصلها بمحيطها العام، في تفاعلاته وتحوله.

تقوم العلاقة المفترضة في نظرنا على مبدأ التفاعل التاريخي، وهو مبدأ يستبطن عملية كيميائية معقدة، حيث تمتزج التصورات بالإرادات وينتج منهما نوع من الإبداع يقوم في عمليات تمثّل الأفكار بطريقة خاصة، ثم تحوّلها إلى شعارات تُرفع مطيةً لركوب أهوال الفعل الاحتجاجي، والقيام بما يعرف بعد ذلك بالأفعال التي تؤدي إلى إسقاط الأنظمة وإطاحة الحكام.

نعرف جيدًا أن المجتمع العربي في مطلع هذا القرن يختلف تمامًا عن المجتمع نفسه في بدايات القرن العشرين، مثلما نعرف أن مقالات أحمد لطفي السيد في تبجيل الحرية والتغني بها تختلف عن شعارات الحرية في الميادين العمومية، ولهذا السبب ربطنا مسألة العلاقة بمبدأ عدم إغفال السياقات المجتمعية والمرجعيات التاريخية. وإذا كان معروفًا أن هناك علاقة بين التحول الاجتماعي وتطور منظومة الأفكار الحاصلة في المجتمع والمؤسسات، فمن المؤكد أيضًا أن للفكر سمات معينة تخص عمليات تطوره، وهي سمات نفترض أنها تختلف عن سمات تغيُّر الوقائع والأحداث والمؤسسات داخل المجتمع. لكن استقلال أحدهما عن الآخر لا يستبعد أبدًا مبدأ تبادل التأثير بينهما، بل نستطيع أن نقول إن التحولات في التاريخ بما في ذلك القطائع التي ينتظرها الناس من الثورات تستوعب وظائف الفكر المرتِّبة لنوعية التطلعات والآفاق المنتظرة.

ضمن هذا المبدأ العام، فكّرنا في علاقة الثورات العربية بفكر النهضة، من خلال التفكير في مسألة الإسناد الثقافي الموصول بالفكر العربي النهضوي والمشاريع الإصلاحية المؤطِّرة لسياقاته المجتمعية.

ب – وضعتنا الفقرة الأولى من «الأوليات»، أمام ما هو مركَّب وعام في موضوعنا، أي أمام الفكر النهضوي في ضوء امتحانات التاريخ. أما الفقرة الثانية فنفترض أنها تسمح لنا بالتقدم خطوة إلى الأمام في الاقتراب أكثر مما

نحـن بصدده، لعلنا نتمكن من رسـم بعض ملامح نوعية العلاقـة المفترضة بين المرجعية النظرية وتمظهراتها الفعلية في التاريخ.

تسـتوعب الفقـرة الثانيـة خلاصـة نمذجةٍ لفكـر النهضـة العربية، سـبق لنا ترتيـب عناصرها فـي عمل سـابق، بهدف الإحاطـة بلحظات التطـور المفصلية الكبـرى فـي الفكـر العربي المعاصـر[3]. يتعلـق الأمر بما سـمّيناه **لحظـة إدراك الفارق** و**لحظة المماثلة** ثـم **لحظة وعي الذات**. لا يتعلق الأمـر بنمذجة تاريخية تطورية ولا بخطاطة مغلقة، بقدر ما يتعلق بوسيلة منهجية تروم تسهيل الاقتراب من معطيات خطابات النهضة.

إذا كانت دواعـي التحقيب تجعلنا نتصور كلًا مـن اللحظات المذكورة في إطار زمني وتاريخي محدد، كما نتصوره فـي إطار مجموعة من النواظم النظرية المُستوعَبَة في سياق المجرى الزمني المفترض، فإن جوامع أخرى كثيرة تُلحقها بعضهـا ببعض، وتجعلهـا متزامنة، كما تجعلهـا أحيانًا تتبادل مواقعهـا، في دائرة تسلسل صيرورة الأفكار ومجرى الزمان. إن دينامية تحوُّل الأفكار في التاريخ لا تسـتوعبها مفاهيم التقدم والتراجع والتجاوز والإبداع فحسـب، بل إنها قد تُفهم بصـورة أفضل، خصوصًا فـي مجال الفكـر العربي المعاصر، باسـتعمال مفاهيم التوتر والتناقض والمواءمة وغير ذلك من أسماء أفعال مظاهر الحصار التاريخي القائمة، بحكم شروط تحولات الوعي والمجتمع في تاريخنا المعاصر.

اسـتعملنا في وصـف **اللحظة الأولـى** النعـت المركّـب **إدراك الفارق**، بحكم أنه لم يعد بإمكاننا منذ القرن التاسـع عشـر أن نفكر فـي ذاتنا وذواتنا مـن دون النظر إلى الآخر، والاسـتعانة به فـي فهم ما يجـري داخل عوالمنا وداخل العالـم؛ إذ إن تأخُّرنا التاريخي القائم يُقرأ في مـرآة تقدُّم الآخر، ولا يمكن فصل تقدُّمُ الآخر والآخرين عن واقع أحوالنا سلبًا وإيجابًا.

أمـا **اللحظـة الثانيـة** الموصوفـة فـي نمذجتنـا بــ **التماثـل** فتمتـاز بكونها

(3) كمـال عبـد اللطيف، أسـئلة الحداثـة في الفكـر العربي: مـن إدراك الفـارق إلى وعـي الذات (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009)، الفصل الأول، ص 59-79.

تستوعب منجزات روّاد الفكر النهضوي، وتعمل في الوقت نفسه على تطوير نمط الكتابة وعلاقة الكتابة بموضوع النهضة والدفاع عن ضرورة الانخراط في التاريخ العالمي، وذلك بالعمل على استيعاب مكاسبه وتمثُّلها، بحكم المصالح والأهداف المشتركة. وفي قلب هذه المرحلة استقلّ معظم البلدان العربية.

يمثِّل الانتقال من لحظة إدراك الفارق إلى لحظة وعي المماثلة، تحولًا نوعيًا في تصورات المشروع النهضوي في فكرنا المعاصر. كما يمثِّل الانتقال من اللحظتين السابقتين إلى ما نسمّيه في نمذجتنا التحقيبية **لحظة وعي الذات** تحولًا أكثر تجذرًا وعمقًا في نظام الوعي النهضوي العربي.

ترتبط **اللحظة الثالثة** بالهزيمة العربية أمام إسرائيل، التي كشفت عقم الخيارات والمواقف والمعارك التي خُضناها ووضعتنا أمام معطيات جديدة وأسئلة جديدة. الوعي بالذات في هذه اللحظة يرادف **وعي الهزيمة**، ويستند إلى الإقرار بالمآل الذي آلت إليه أوضاعنا، في ظل مجمل الشروط التي أطَّرت وتؤطِّر وجودنا في المجتمع والسياسة والفكر والتقنية.

أصبحت حاجتنا إلى تجذير الوعي النقدي بذاتنا وبالعالم أكثر إلحاحًا، وأصبحت حاجتنا إلى التعلم من مكاسب العصر وإنجاز تواصل إيجابي مع العالم أمرًا مطلوبًا. واتجه فكرنا منذ ذلك الحين إلى إعادة مواجهة إشكالاتنا بعُدَّة جديدة في النظر، قادرة على القطع مع خيارات الفكر التوفيقي، والنظر المستكين إلى قيم أزمنةٍ خلت. تفتحت في هذا الإطار براعم بذور الإبداع الفكري، كما تبلورت في جهد الفكر النهضوي العربي في نهاية القرن الماضي ومطالع هذا القرن.

تسمح لنا هذه النمذجة في سياق البحث الذي نحن بصدده بوضع اليد على أهمية اللحظة الثالثة، لحظة وعي الذات التي ما فتئنا نعيش ضمن أطوارها، والتي حصلت الثورات العربية في قلبها، وبمحاذاة مع معطيات الجيل الثالث من أدبيات الإصلاح الموصولة بوشائج قربى متينة مع الفكر النهضوي،

والموصولة في الوقت نفسه بموضوع الديمقراطية وحقوق الإنسان الذي أصبح اليوم عنوانًا لمشاريع النهوض بالمجتمعات العربية[4].

أولًا: الأفق النهضوي والثورات العربية في جدليات التفاعل التاريخي

يتمثل أول مرتكز يُحدد أشكال الالتقاء بين فكر النهضة وأفعال الثورات العربية بمركزية السياسي فيهما معًا. كان أبرز قضايا المشروع النهضوي العربي يتجه إلى بناء مشاريع في الإصلاح السياسي، وذلك منذ كتابات الطهطاوي (1801 – 1873) وخير الدين التونسي (1810 – 1890) ثم كتابات محمد عبده (1849 – 1905) وجمال الدين الأفغاني (1838 – 1897) إلى جهد أحمد لطفي السيد (1872 – 1963) وعلي عبد الرازق (1888 – 1966) وغيرهم من النهضويين العرب الذين أولوا المسألة السياسية عناية كبيرة وبذلوا جهدًا في موضوع الإصلاح السياسي. صحيح أن المشروع النهضوي تمظهر في أبعاد متنوعة حيث تصدى بعض الموسوعيين الشوام لمعضلة التأخر المعرفي والعلمي وسعى إلى إصدار منابر تعنى بتعميم بعض المعارف العلمية، وصحيح في الآن نفسه أن الاهتمامات النهضوية شملت أيضًا إصلاح اللغة وإصلاح المجتمع ومحاربة الطرقية وإسلام التواكل والطاعة، إلا أن البؤرة المركزية الجامعة في تصورنا مجمل الآثار النهضوية تمثلت بالثقل الذي كان يمارسه محور الإصلاح السياسي في فكر النهضة العربية[5].

يمثّل الجامع السياسي إذًا جسرًا لأشكال من العلاقة بين المشاريع النهضوية ومشروع الإصلاح السياسي، وتصبح العلاقة أكثر وضوحًا عندما نبحثها بالاعتماد على أدبيات الجيل الثالث من مفاهيم الإصلاح التي تروم

(4) راجع بحثنا، «نحو حداثة سياسية عربية، مقدمات وأسئلة،» في: عبد اللطيف، أسئلة الحداثة في الفكر العربي، ص 12-50.

(5) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي (بيروت: دار الحقيقة، 1973).

توطين قيم المشروع السياسي الديمقراطي في المجتمعات العربية وآلياته. نتبين علامات ذلك في الشعارات التي رفعها المحتجون، وهي شعارات تندرج ضمن مكاسب الثقافة الحقوقية في فكرنا المعاصر[6].

إذا كان مراقبو حدث الثورات قد ربطوا عمليات إطلاقه بفاعلين جدد وآليات جديدة في التواصل الباني لمساراته وخياراته، فلا أحد يستطيع الادعاء في نظرنا أن الثورات العربية عبارة عن نبت من دون جذور ومن دون سياقات، بل إن عمق ما حصل لا يُفهم، في كثير من أوجهه، من دون وصله بسيرورات تطور الأفكار في التاريخ العربي المعاصر. ولا شك في أننا عندما نتوقف أمام حدث الثورات العربية، نقف فعلًا أمام فاعلين جدد، لكن هؤلاء الفاعلين يرتبطون بطموحات شعوبهم كما تترجمها تطلعات نخبهم[7].

يخضع فعل الثورات لجدليات تاريخية معقدة، لكن شعارات الثورة وهي التعبير الذي يفصح عن هوية الفاعلين وهم يلوّحون بأيديهم حاملين هذه الشعارات، ومنددين بالأنظمة السياسية العربية التي يعرفون أنها تمارس الطغيان منذ عقود من الزمان، تكشف صلاته (فعل الثورة) العميقة بالأطر المرجعية والتاريخية، بل بمختلف التجارب التاريخية المنظور إليها باعتبارها إطارًا عامًا، مُرتِّبًا ملامحه وملامح التحول التي تحصل في الواقع.

يترتب على كل ما سبق أن فعل الثورة في تونس يندرج ضمن أفق في الإصلاح السياسي العربي مبتور ومتقطع ومتردد... أفق لم تنقطع آثاره ولم تنقطع ممانعاته ولم تنقطع نتائجه. إن ما جرى في تونس وما تلاه في ساحات عربية متعددة يجب أن يُفهم في إطار الانتفاض على بؤس العمل السياسي العربي في العقدين الأخيرين. كما يمكن أن يفهم باعتباره جهدًا مبدعًا لإيقاف مسلسل تمييع كل ما هو سياسي في ثقافتنا. ويمكن إدراجه في سياق التحقيب التاريخي ضمن حزمة الجيل الثالث من أجيال الإصلاح السياسي، الناشئة في

(6) كمال عبد اللطيف، العرب في مواجهة حرب الصور (دمشق: دار الحوار، 2008)، ص 67.

(7) كمال عبد اللطيف ووليد عبد الحي، الانفجار العربي الكبير: في الأبعاد الثقافية والسياسية، (الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012).

الفكر والممارسة السياسية العربيين، في مطلع الألفية الثالثة. إنه تمظهر جديد من تمظهرات وعي الذات في حاضرنا[8].

يتجه الجيل الثالث من مفاهيم الإصلاح في فكرنا النهضوي إلى تخطي تركة الخطاب السياسي الإصلاحي العربي وتركيب أفق جديد في الإصلاح يتوخى توطين قيم التحديث السياسي في المجتمعات العربية، حيث يُعاد بناء مفاهيم الدستور والمواطَنة والمؤسسات والشفافية والحكامة داخل الخطابات السائدة في مشاريع الإصلاح، سواء في المؤسسات السياسية (الأحزاب والتنظيمات) أم في خطابات المثقفين والفاعلين السياسيين.

لا يخرج الحدث المشتعل عن مشروع إتمام المشاريع الإصلاحية العربية، مع أنه يتجاوزها بفعل ما يمتاز به من جرأة وبفعل إبداعيته ومحليته واستيعابه بل استخدامه في الآن نفسه المكاسب الوسائطية الكونية والمتعولمة. إنه فعل مبدع، لكنه قبل ذلك فعل تَجَاوب تاريخي صانع لحدث مرغوب فيه.

لا جدال في أن ما جرى في المغرب والمشرق والخليج العربي يصعب فصله عن السياق التاريخي المحلي والإقليمي والعالمي، خصوصًا في أزمنة التواصل عن بعد التي أصبحت سمة من سمات التواصل في عالم اليوم. نحن مثلًا نتحدث منذ عقدين على الأقل عن قوة التحديات التي واجهت الفاعلين السياسيين ومختلف أفراد المجتمع التونسي في حقبة الرئيس السابق. كما نتحدث عن التطور المهم في المجتمع المدني المصري في الفترة الأخيرة من فترات حكم الرئيس السابق. ونجد دلائل كاشفة عن علاقة كل ما جرى في ميدان التحرير بسياق تاريخي عام في حركية منظمة «كفاية» ونضالات أحزاب المعارضة المصرية ومكاسبها وإخفاقاتها وكذا في الموروث السياسي النضالي للنخب السياسية المصرية في عقود النصف الثاني من القرن الماضي. ولا يمكن فصل حركية «شباب 20 فبراير» في المغرب عن شعارات اليسار المغربي، في

(8) كمال عبد اللطيف، «الحدث التونسي وأسئلة الإصلاح السياسي العربي: أوليات وسياقات وآفاق،» في: ثورة تونس: الأسباب والسياقات والتحديات.

خلال الفعل السياسي المناضل للأحزاب المغربية التي ظلت ملتزمة الخط النضالي المعارض للحكم الفردي، طوال عقود من الزمن في القرن الماضي[9].

تسمح لنا المعطيات التي وردت في هذا المحور بتأكيد علاقة الثورات العربية بجوانب من روح المشروع النهضوي، خصوصًا الجوانب السياسية التي ما فتئت تتبلور داخل لحظة الوعي بالذات، وتعمل على مزيد من تطوير أدبيات الجيل الثالث من أجيال الإصلاح في فكرنا ومفاهيمها وتوسيع هذه الأدبيات والمفاهيم. ونتجه في المحور الثاني إلى التفكير في مرحلة ما بعد الثورات لنعاين بعض تحدياتها الجديدة، في علاقتها بالمعارك والتحديات النهضوية العربية.

ثانيًا: ما بعد الثورات العربية... تحديات جديدة ومعارك مرتقبة

وضَعَنا فعلُ الثورات العربية أمام حالة انتقال سياسي، وذلك نتيجة سقوط أنظمة سياسية وإعلان مراحل انتقالية يجري التحضير فيها لشروط شرعية سياسية جديدة في المجتمعات التي تخطت لحظات الاحتجاج. ونحن نتصور أن تهيئة مجتمعاتنا لعبور هذه المراحل يقتضي عمليات في الإسناد الثقافي للفعل الحاصل وما ترتب عليه من نتائج، هذا إذا لم نقل إنه يستدعي ثورة ثقافية.

قبل ذلك، علينا أن ننتبه جيدًا إلى أن الفعل الاحتجاجي المُركَّب للثورات العربية كان يستوعب مختلف صور الانتقام من مختلف الهزائم والانتكاسات العربية، علاوة على تعبيره عن رفض أشكال استفحال الفساد والظلم وهدر الثروات كلها في مجتمعاتنا. لكن لا يمكن أن نغفل ونحن نتحدث عن الثورات العربية تاريخنا ومختلف منجزاتنا في الإصلاح السياسي والثقافي، وهو تاريخ أنتج، كما قلنا سابقًا وكما يعرف المتابعون لمعارك الإصلاح في الفكر العربي،

(9) عبد اللطيف، «الحدث التونسي وأسئلة الإصلاح السياسي العربي،» في: ثورة تونس: الأسباب والسياقات والتحديات.

أجيالًا من المفاهيم، وجرَّب مجموعة من الأساليب النضالية في مواجهة طغيان الأنظمة، من دون أن يتمكن من إطاحتها. كما يمكن أن نشير مقابل ذلك، وبناءً على جدلية تاريخنا المعاصر، إلى تاريخ آخر يماثله ويقف في وجهه. يتعلق الأمر بصور الممانعة التي حوّلت الأنظمة العربية إلى أنظمة خالدة تُوظِّف في سبيل حفاظها على كراسي السلطة مسوغات متناقضة، الأمر الذي هيّأ للانفجار الذي يتجه اليوم إلى تجاوز كثير من أركان التسلط في المجتمعات العربية وتصفيتها[10].

نتجه في المحور الثاني من بحثنا إلى العناية بالتحديات الجديدة التي أفرزتها الثورات، ذلك أن أفعال الثورات العربية أوصلت بعض تيارات الإسلام السياسي إلى سدة الحكم؛ الأمر الذي يدعونا إلى التفكير في كيفية تحويل الانتقال السياسي الناتج من هذه الثورات إلى مسلسل يُعَبِّد الطريق أمامنا لولوج أبواب المشروع الديمقراطي.

نحن نفكر هنا في مبدأ إسناد الثورات العربية بالاستفادة من مجمل مكاسب الفكر النهضوي، خصوصًا في أبعاده التنويرية الموصولة بمكاسب الفكر المعاصر، إضافة إلى تجارب المجتمعات الأخرى في التاريخ. إن تحصين حدث الثورة والعمل على تحويله إلى حدث قادر على انخراط المجتمعات العربية في التمرس بقواعد العمل السياسي الديمقراطي يتطلب منا الوعي أن التحولات الديمقراطية في التاريخ تستدعي أولًا تعزيز خيارات ثقافية معينة، كما تقتضي تأهيلًا اجتماعيًا يجعلنا في مستوى المشاركة السياسية المطلوبة في المجتمعات الديمقراطية[11].

إذا كانت شعارات الثورات العربية، كما وضّحنا آنفًا، تحيلنا بطريقة أو بأخرى على أدبيات الإصلاح السياسي النهضوي في صوره التي انتعشت في

---

(10) عبد اللطيف وعبد الحي، الانفجار العربي الكبير: في الأبعاد الثقافية والسياسية.

(11) Alain Touraine, *Qu'est - ce- que la démocratie?* ([Paris]: Fayard 1994), p. 48.

الجيـل الثالث من أدبياتـه، فإنه ينبغي ألّا نغفل أن ما حصل كان ضمن سـياقات جديدة تؤطِّره وتصنع له مجرى جديدًا يناسب حجم التطلعات وإيقاع الاستماتة في الاحتجاج الحاصل داخل الميادين العمومية.

يستدعي وصول بعض تيارات الإسـلام السياسي إلى مقاعد السلطة بحث مدى إمـكان اسـتيعاب هـذه التيارات بعـض مقدمـات المشـروع الديمقراطي، على الرغم من إعلان بعض أطرها وقادتها عـدم تناقض توجهاتهم الديمقراطية مـع مرجعيتهم الدينيـة. ولم تُنتج رسـائل الطمأنة التي أرسـلوها بعد فوزهم في انتخابـات تونس والمغـرب خطابًا واضحًا متماسـكًا في موضـوع مدنية الدولة وتاريخية التدبير السياسـي. وقد يتطلب الأمر تجربة طويلة من أجل بناء تركيب يسـتوعب مقدمات الخيار الديمقراطي وآلياته، مقرونة بالمرجعية التي يتشـبثون بها، مع محاولة منحها المرونة المطلوبة لتصبح كذلك[12].

نتبين في خطابات الفاعلين السياسـيين باسم الإسلام السياسي، ومن يدور فـي فَلَكهم نزعـة جديدة فـي المواءمة بين مجتمعنـا وثقافتنا ومكاسـب الأزمنة المعاصـرة، مـع نحـوٍ من الإلحـاح علـى المرجعيـة الدينيـة، تحت غطـاء عدم التفريط فـي الهوية الثقافية للأمة. الأمر الذي يجعلنا نتسـاءل مـن زاوية أخرى، وبناءً على جدليات التاريخ، ألا يمكن أن يساهم فعل التغيير الحاصل في علمنة الإسلام السياسي؟

هناك مـن يرى صعوبة ذلك، معتبرًا أن في الإسـلام السياسـي اليوم، على الرغم من كل المرونة الخطابية المعلنة من طرف الناطقين باسـمه، ميلًا متزايدًا إلى اسـتخدام الدين في الصراع السياسـي، ولهذا الأمر خطـره على الدين. في الوقت نفسه، هناك من يعتبر أن العولمة تتجه إلى إجبار الإسلام السياسي على استعمال لغة المجال العام، الوضعية والتاريخية، حيث بدأت تخفف من العتيق مـن مفرداتهـا، وتسـتعمل كغيرها مـن القـوى السياسـية الوسـائط الجديدة في التواصل. بل إن نظامها المؤسسـي القائم في بعض مظاهره على آليات التنظيم

(12) Olivier Roy, *L'Islam mondialisé* (Paris: Editions du Seuil, 2002), chap. 6, p. 94.

العصـري أدى بهـا إلـى ضـرورة التفكير في بعـض مواقفهـا الفكريـة المبدئية، قصد جعلهـا أكثر ملاءمة لمقتضيات المجتمع والسياسـة والتاريخ. ويورد أحد الباحثين أمثلة من إندونيسـيا، حيث ينتشـر بعض القيم الديمقراطية تحت أولية السياسـة الإسـلامية وفي إطار ثقافة التسـامح واحتـرام التعدديـة الدينية؛ الأمر الـذي أدى إلى بدايـة تشـكّل صـور جديدة مـن التفاعـل بين الدين والسياسـة والفكر[13].

قد تكـون لهـذه الآراء أهميتها في سـياق ما يجـري، إلا أن الأمـر المؤكد هـو أن فعـل التغيير مثّل منـذ انطلاقه إطارًا عامًـا يروم الانتصار لقيـم التحديث السياسـي. في هذا السـياق نؤكد أن ما حصل في المجتمعات العربية اليوم يُعَد بالمعايير كلها خطوة كبيرة في درب ولوج مجتمع المواطَنة، على الرغم من كل ما يطرحه من إشـكالات ويولّـده من مفارقات. وهو يكتسـب أهميتـه من كونه يدشن عودة جديدة إلى المعارك الثقافية، معارك التحديث المدافعة عن ضرورة تمثُّل مكتسبات العصر، في المعرفة والتقنية والتدبير السياسي[14]، وذلك بحكم صلة المكاسـب المذكورة، بمختلف التناقضات والأزمـات العديدة القائمة في المجتمعات العربية، وهي الأزمات التي لا يمكن فصل بعض جوانبها عن رياح التعولم التي تتطاير أمواجها فوق فضاءاتنا.

تتيح لنا معطيات المشـهد السياسـي العربي بعد الانفجارات التي أطاحت أنظمـة الاسـتبداد إتمام معـارك نهضويـة كبرى، ويتعلـق الأمـر بمعركة إصلاح الذهنيات ومعارك الإصـلاح الديني. والهدف من إتمام المعـارك المذكورة في نظرنا يُعَد موصولًا بعمليات الإسناد الثقافي للأفق الديمقراطي الذي تتطلع إليه مجتمعاتنا. لم تحصل الثورات العربية فـي المنطلق لتحقق صحوة دينية كما قد يُتصور، بـل إنها اتجهت منذ الإعلان عنها إلى التعبيـر عن تطلعات المتظاهرين

(13) Roy, p. 96.

(14) كمـال عبد اللطيف، مجتمع المواطنة ودولة المؤسسـات، في صعوبات التحديث السياسي العربي (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2012)، ص 45-68.

الذين كانوا يرومـون التخلص من الأنظمة الاسـتبدادية، أنظمة الحزب الواحد، التي حوّلت الدول إلى ممتلكات خاصة كما كان المتظاهرون يريدون التخلص من أنظمة التعددية المصنوعة بالمساحيق قصد التمويه. قامت الثورات لتخاصم هذه الأنظمة مجتمعة، كما قامت لتواجه الاسـتبداد المسـلح بالدين أو المسلح بالعقائد الشمولية.

ضمن هذا السـياق، نعود لإبـراز صلة الثـورات العربيـة وتداعياتها بالفكر النهضـوي. وإذا كنـا نؤمن بـأن المعـارك الكبرى فـي التاريخ لا تتم فـي منازلة أو منازلتيـن، ولا تجـد حلـولًا لمعضلاتها إلا في المـدى المتوسـط والطويل، فسندرك أهمية مواصلة العمل في مجال الإصلاح الثقافي.

نحـن هنا نضع اليد علـى دور كلٍّ من الإصلاح الثقافـي والإصلاح الديني في فكرنا المعاصـر. صحيح أن ثمة مشـاريع إصلاح في المجاليـن المذكورين نشـأت في فكر النهضة العربية في القرنين الماضيين، وأن مشاريع فكرية أخرى مـا تفتأ تؤسـس لتصورات مسـاعدة في إتمـام عمليات هـذا الإصـلاح، إلا أننا نعتقد أننا لن نسـتطيع توسـيع دوائر الوعي الحداثي في فضائنا السياسـي، فكرًا وممارسـة، من دون مزيد من العمل القادر على تفتيت الإسمنت اللاحم للفكر الوثوقي في ثقافتنا، والمنطق النصي في وعينا الديني.

انطلق مشـروع الإصـلاح الديني في فكرنـا المعاصر كما هـو معروف في نهاية القرن التاسـع عشـر، وأنجزت الحركة السـلفية في بداياتها خطابًـا توفيقيًا نزع إلى بناء شـكل من أشـكال المواءمة بين قيم الإسـلام وقيـم الفكر الحديث والمعاصر فـي مجـالات المعرفـة المختلفة[15]. وعكـس مشـروع محمد عبده الإصلاحـي الـذي كان يـروم تكييـف المجتمع الإسـلامي ومبـادئ العقيدة مع مقتضيـات الأزمنـة الحديثـة ومتطلباتهـا، فـي روحـه العامـة، صـورة لنمط في

---

(15) راجـع أحمد موصللي، «أسـباب فشـل خطـاب الإصلاح الدينـي،» ورقة قدمـت في: ندوة تيار الإصلاح الديني ومصائره في المجتمعات العربية، تنسـيق ماهر الشـريف وسـلام الكواكبي (دمشـق: منشورات المعهد الفرنسي للشرق الأوسط، 2003)، ص 145-162.

التوفيق مكافئ للمعطيات التاريخية التي سمحت بتمظهره، لكنه استنفد قيمته الإصلاحية في السياقات التاريخية اللاحقة، وأصبحنا بعده في حاجة إلى بناء مواقف أكثر قدرة على مواجهة أسئلة زماننا[16].

اتخذ هذا التوجه الإصلاحي لاحقًا صورًا ومظاهر أكثر قوة في مجال نقد العقل العربي الإسلامي كما بلورته أعمال محمد عابد الجابري ومحمد أركون، وتبلور بصيغ أخرى أكثر قوة وتنويعًا في مساهمات الفكر النقدي العربي المعاصر في نهاية الربع الأخير من القرن العشرين[17]، الأمر الذي نعتقد أنه ساهم بدوره في تعزيز جبهة العمل الفكري في مجال الحداثة السياسية. من هنا أهمية دعم مختلف هذا الجهد النقدي الساعي إلى مزيد من استيعاب مكاسب الفكر المعاصر في مجال المعرفة والتاريخ، وفي مجال النظر إلى الإنسان والعقل والمستقبل.

أما معركة الإصلاح الثقافي فإننا نتصور أن تعميقها يتطلب مزيدًا من تقوية دعائم الفكر التاريخي والتاريخ المقارن، حيث تساعد معطيات التاريخ المقارن على سبيل المثال في تنسيب الأحكام والتصورات الإطلاقية المهيمنة على كثير من آليات تفكيرنا.

صحيح أن إنجاز ثورة ثقافية في فكرنا يتطلب جهدًا متواصلًا في باب استيعاب نتائج الثورات المعرفية والعلمية التي تبلورت في الفكر المعاصر، إلا أن هذا الأمر الذي نتصور إمكان تحققه في المدى الزمني المتوسط ينبغي ألا يجعلنا نتوقف عن استكمال مهمات الحاضر المستعجَلة والمتمثلة بمشاريع الترجمة ومشاريع تطوير منظوماتنا في التربية والتعليم، إضافة إلى تشجيع البحث العلمي وتوسيع مجالات ودوائر الاستفادة من نتائجه وآفاقه في المعرفة والمجتمع والاقتصاد وغير ذلك، فنحن نعتقد أن هذه المعارك تعتبر الممهدات التي تعبِّد الطريق المؤدية إلى باب تحرير الأذهان.

---

(16) Dominique Schnapper, *Qu'est-ce que l'intégration?* (Paris: Gallimard 2007).

(17) عبد اللطيف، أسئلة الحداثة في الفكر العربي، ص 73-87.

لا تنفصل إذًا في نظرنا معارك المجال الثقافي والديني عن مشروع ترسيخ الحداثة السياسية في فكرنا. في هذا السياق، نحن نعتبر أن انتشار دعاوى تيارات الإسلام السياسي ودعاوى تيارات التكفير في ثقافتنا ومجتمعنا يمكّننا أكثر من أي وقت مضى من بناء النظر النقدي القادر على كشف فقر ومحدودية وغربة التصورات الموصولة بهذه التيارات، الأمر الذي يتيح لنا بناء الفكر المبدع والمساهم في إنشاء مواقف وتصورات مطابقة لتطلعاتنا في النهضة والتقدم.

عود على بدء

تبينا في سياق المُنْجَز التحليلي الذي ركّبنا في هذا العمل أن موضوع علاقة الفكر النهضوي العربي بالثورات العربية يمكن أن نقاربه من زاويتين: تشير الزاوية الأولى إلى سياقات ما حصل، أي مختلف الأطر التاريخية والمرجعية التي حصلت الأفعال الثورية في قلبها. أما الزاوية الثانية فتشير إلى التحديات الجديدة المترتبة على الثورات المذكورة، حيث بدا واضحًا غياب الإسناد الثقافي الذي نفترض أنه يؤهل هذه الثورات لبناء نقاط ارتكاز اللاعودة في الممارسة وفي الفكر العربي. ضمن هذا الإطار وضّحنا في المحور الثاني من بحثنا أهمية **الإسناد الثقافي للحركات الاحتجاجية وتداعياتها**، بل وضّحنا ضرورة إنجاز ثورة ثقافية، تمكّننا في حال حصولها من بلوغ مرامي الثورة، وولوج أبواب الشرعية الديمقراطية.

تندرج المعارك المرتقبة في فكرنا اليوم بصورة أو بأخرى في باب المعارك الكبرى التي شكلت جوانب من ملامح فكرنا النهضوي، يتعلق الأمر بـ **الإصلاح الثقافي والإصلاح الديني**.

صحيح أن علاقة الأفكار بالوقائع في التاريخ معقدة، وأن نظام القطائع يكون أكثر وضوحًا في مجال الوقائع والمؤسسات والأنظمة، مقارنة بالتحولات التي تحصل في مجال الأفكار والمعتقدات، إلا أن الارتباط

والترابط بينهما أمران مؤكدان. وما يبرزهما بصورة جلية اليوم، ونحن نعيش توترات التحول والانتقال السياسي في مجتمعاتنا، المؤشرات الجديدة التي أنتجتها الثورات العربية، والتي تضعنا مرة أخرى أمام موضوع الإصلاح الديني، وهو من الموضوعات التي كانت ولا تزال من أهم إشكالات الفكر العربي النهضوي.

المراجع

كتب

ثورة تونس: الأسباب والسياقات والتحديات. الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

عبد اللطيف، كمال. أسئلة الحداثة في الفكر العربي: من إدراك الفارق إلى وعي الذات. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009.

______. أسئلة النهضة العربية: التاريخ - الحداثة - التواصل. ط. 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005.

______. العرب في مواجهة حرب الصور. دمشق: دار الحوار، 2008.

______. مجتمع المواطنة ودولة المؤسسات، في صعوبات التحديث السياسي العربي. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2012.

______ ووليد عبد الحي. الانفجار العربي الكبير: في الأبعاد الثقافية والسياسية. الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

العروي، عبد الله. العرب والفكر التاريخي. بيروت: دار الحقيقة، 1973.

مؤتمرات

موصللي، أحمد. «أسـباب فشـل خطاب الإصـلاح الديني.» ورقـة قدمت في: ندوة تيـار الإصلاح الديني ومصائـره في المجتمعات العربية. تنسـيق ماهر الشـريف وسـلام الكواكبي. دمشـق: منشـورات المعهد الفرنسـي للشرق الأوسط، 2003.

Books

Badie, Bertrand et Dominique Vidal. *Nouveaux acteurs, nouvelle donne: L'état du monde 2012*. Paris: La Découverte, 2011.

Roy, Olivier. *L'Islam mondialisé*. Paris: Editions du Seuil, 2002.

Schnapper, Dominique. *Qu'est - ce que l'intégration*?. Paris: Gallimard 2007.

Touraine, Alain. *Qu'est - ce - que la démocratie?*. [Paris]: Fayard 1994.

الفصل الثاني

الإسلاميون في طور تحوُّل: من الديمقراطية الأداتية إلى الديمقراطية الفلسفية (حالة حزب العدالة والتنمية المغربي)

امحمد جبرون

مقدمة

من القضايا الخلافية الأساسية بين الإسلاميين وغيرهم في العالم العربي قضية الديمقراطية؛ حيث اتهمت أطراف كثيرة، خصوصًا من الليبراليين، الحركة الإسلامية بسوء نيتها تجاه الديمقراطية، وإيمانها التكتيكي بها، واستُخدمت لهذه الغاية حزمة أدلة وشواهد تؤيد هذا الحكم. من ناحية أخرى، بذل الإسلاميون قصارى جهدهم لإثبات جدارتهم في وصف الديمقراطية، وقدّموا أمام هذا الادعاء مجموعة من الحجج النظرية والعملية. وعلى الرغم من طول أمد هذا النقاش وتعدد منظوراته استمر سوء الفهم والتفاهم، وبقي كل طرف يلوك أطروحاته من دون تغيير كبير فيها.

بالعودة إلى أطوار هذا النقاش وتأمّل مرافعات الأطراف المختلفة في ضوء ما استقر في الأذهان مفهومًا للديمقراطية؛ يبدو أن كل طرف من الأطراف

المتصارعة ممسكٌ بطرف من الحقيقة. الإسلاميون صادقون في ادعائهم الديمقراطية بالنظر إلى محتواها الأداتي والشكلي، والليبراليون صادقون في اتهاماتهم بالنظر إلى المقتضيات الفلسفية للديمقراطية. ويُعَد هذا النقص في القناعة الديمقراطية لدى الإسلاميين «معقولًا»؛ بالنظر إلى مستوى النضج الديمقراطي للشعوب العربية، ونسبية وجود «مجتمع سياسي» عربي في ظل الاستبداد. وهو ما جعل الديمقراطية لدى كثيرين منهم (نعني الإسلاميين) مشروعًا غير مكتمل، يتحين الفرص التاريخية للاكتمال. ويمثِّل «الربيع العربي» أهم هذه الفرص في الفترة المعاصرة؛ إذ من شأن هذه الفرصة أن تسهِّل الانتقال الحاسم للإسلاميين وغيرهم نحو الديمقراطية.

يعكس «المفهوم الأداتي» للديمقراطية لدى الإسلاميين حجم «المتاح التاريخي» في ظل الاستبداد ويمثِّل إحدى مفردات قاموسه السياسي، لكنه لا يعكس أبدًا حجم المُتاح شرعًا واجتهادًا. بحكم هذا الارتباط البنيوي فإن هذا المفهوم قاصر عن الاستجابة الشاملة لاستحقاقات الربيع العربي الديمقراطية، ولِما يشهده العالم العربي اليوم من حوادث وتطورات تمثِّل ظروفًا مثالية لإحداث القطائع والانتقالات الكبرى على صعيد الفكر والممارسة في اتجاه الحداثة السياسية والديمقراطية الحقّة، وعلى رأس المعنيين بهذا التحول الحركات الإسلامية. وإذا كان هذا الانتقال ميسورًا وغير مكلف لكثير من التشكيلات السياسية، فإن الأمر مختلف تمامًا بالنسبة إلى الإسلاميين؛ إذ إن السعي إلى إقرار الديمقراطية الفلسفية تعوّقه قراءات شرعية عدة. ومن أشد المبادئ والمعايير الديمقراطية إشكالًا في الفكر السياسي الإسلامي ومن زاوية المرجعية الإسلامية هي مبادئ الحرية ووضعية القانون والمساواة.

أولًا: الديمقراطية الأداتية لدى الإسلاميين

انفتح الخطاب الإسلامي باحتشام على مفهوم الديمقراطية في الربع الأخير من القرن العشرين، وظهرت في ثناياه مجموعة نصوص فكرية وبيانات سياسية تُوظِّف هذا المفهوم توظيفًا خاصًا ومميزًا. ومع تقدّم السنين وإشراف

القرن العشرين على الانتهاء، اكتسب الخطاب الإسلامي عن الديمقراطية هويته وهيئته المستقلة. وترجع أسباب هذه الصحوة الديمقراطية - الإسلامية عمومًا إلى عاملين رئيسين:

- اشتداد وطأة الاستبداد على الحركة الإسلامية ومعاناتها الشديدة من القمع ومصادرة الحريات. في هذا السياق يقول راشد الغنوشي تعليقًا على مواقف بعض الإسلاميين السلبية من الديمقراطية ونقدًا لها: «إن عجبي لشديد من أناس مطحونين بالديكتاتوريات مقهورين بالاستبداد، وهم مع ذلك، بدل أن يتصدوا لخصمهم الحقيقي: الاستبداد، نراهم يختلقون مشكلات مع الديمقراطية»[1].

- المناظرات المفتوحة في شأن النظام الديمقراطي بين الحركة الإسلامية والتيار العلماني؛ إذ كانت الحركة الإسلامية وما زالت، في نظر قطاع عريض من النخبة العلمانية، متهمة في صدق نواياها تجاه الديمقراطية، وهو ما دفعها إلى توضيح موقفها من هذه القضية وتأصيله، من خلال مجموعة أعمال وتنظيرات.

تمخض هذا الحراك الفكري والثقافي لدى الإسلاميين عن مجموعة مواقف وخطابات عن الديمقراطية يصبُّ معظمها في الاحتفاء بالبعد الأداتي والتقني للديمقراطية، ويُقصي في المقابل بعدها الفلسفي. من بين الأسماء الفكرية الكبيرة التي ساهمت نوعيًا في هذا الحراك وتميزت بأفكارها ووجهات نظرها، نذكر حسن الترابي وعالم المقاصد أحمد الريسوني والشيخ راشد الغنوشي وغازي صلاح الدين والشيخ عبد السلام ياسين. تكاد هذه الرموز تُجمِع على أن الديمقراطية هي تنزيل لمبدأ الشورى الذي عرفته الثقافة والتاريخ الإسلاميان. وبناء عليه، فإن أقصى ما تطلبه هذه الفئة من الإسلاميين من الديمقراطية، فضلًا عن وجود القناعة الشورية، جملة من الأدوات

---

(1) راشد الغنوشي، حوارات قصي صالح درويش (الدار البيضاء: منشورات الفرقان- دار قرطبة، 1993)، ص 63.

والإجراءات؛ ذلك أن مفهوم الديمقراطية يتقلص إلى صيغ وأشكال تنفيذية من شأنها تحقيق غايات الشورى ومقاصدها الأخلاقية والسياسية.

الشورى في نظر الريسوني هي «مبدأ وقاعدة أخلاقية وحقوقية، وأظن أن الديمقراطية ما هي في جميع العصور إلا تنظيم وتنزيل لمبدأ الشورى، اتّخذ تنظيم الشورى أشكالًا متعددة أشهرها وأنضجها وأكثرها الآن انتشارًا هو الشكل الديمقراطي [...] الديمقراطية هي صيغ تنفيذية وأشكال تنظيمية لمبدأ الشورى الذي هو مبدأ من حق جميع الناس الذين يجمعهم شيء وتجمعهم مصلحة معينة أو قضية معينة»[2]. نجد هذا الموقف نفسه في وثائق «حركة التوحيد والإصلاح المغربية» التي رئسها الريسوني بين عامَي 1996 و2002. ففي وثيقة الرؤية السياسية تؤكد الحركة فهمها الأداتي أو التقني للديمقراطية؛ إذ هي «صيغ وأشكال لممارسة الشورى، وذلك يعني الرجوع إلى الأمة وإقرار سيادتها في إطار ما لا يتعارض مع الأحكام الشرعية»[3].

غير بعيد من المغرب، تحديدًا في تونس؛ ميز الشيخ راشد الغنوشي بين مضمون الديمقراطية الفلسفي وبُعدها الأداتي. رأى الغنوشي البعد الأداتي متممًا للشورى وتنزيلًا لها؛ إذ قال: «إذا استطعنا أن نحرّر هذه الأداة من المضمون الفلسفي المادي فعَمَرها الإيمان بقيمه عُمِّرت بالتقوى، عندئذٍ نستطيع أن نقول إن الديمقراطية هي بضاعتنا التي رُدت إلينا، هي الشورى، باعتبار أن الشورى في الإسلام ظلت في معظم عهوده قيمة أخلاقية تصلُح للوعظ والإرشاد في أيام الجمعة، ولم تتحول إلى نظام سياسي، في حين أن الغرب قد طوّر الشورى وحوّلها إلى نظام سياسي»[4].

---

(2) أحمد الريسوني، الحركة الإسلامية المغربية: صعود أم أفول، تقديم فريد الأنصاري، سلسلة حوارات؛ 1 (الدار البيضاء: منشورات ألوان مغربية، 2004)، ص 50. انظر كذلك ما كتبه في أحدث مؤلفاته عن هذا الموضوع: أحمد الريسوني، فقه الثورة: مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي (الرياض: منشورات مركز نماء للبحوث والدراسات، 2012)، ص 89-91.

(3) حركة التوحيد والإصلاح المغربية، وثيقة الرؤية السياسية (الرباط: طوب بريس، 2003)، ص 38.

(4) الغنوشي، حوارات، ص 63.

موقف حسن الترابي قريب أيضًا من هذه المواقف. لا يُنكر الترابي إفادة الحركة الإسلامية في السودان من الديمقراطية على مستويي كيانها الداخلي وحركتها في المجتمع، لكنه في المقابل لا يعتبر المنهج الإصلاحي الديمقراطي مطلق الصلاحية والنفع. يعترض على هذا المنهج من ناحيتين: ناحية الحرية الإباحية التي يقدسها والجنوح الواضح نحو ممارسة السلطة المطلقة بعيدًا من قيد الإيمان وحكم الشرع. ولا يخفى أن هذه الاعتراضات هي أساسًا اعتراضات على جوهر الديمقراطية الفلسفي. لا يتردد الترابي، حرصًا على الشفافية، في إعلان نية الحركة في التحفظ عن بعض جوانب الديمقراطية. يقول في هذا الصدد: «لا تتنكب الحركة للديمقراطية باستخفاف أو غدر، ولكنها لا تتوهم أن الإصلاح كله ودائمًا ديمقراطي المنهج»[5].

إن الديمقراطية في الفكر الحركي الإسلامي، انطلاقًا من هذه الأمثلة، هي مجموعة إجراءات وتقنيات وأدوات مجرَّدة من مصاحباتها الفلسفية، تضبط عمليات اختيار القادة والمسؤولين والنواب البرلمانيين والرؤساء، وتؤطِّر عمليات اتخاذ القرار وتداول الرأي في التنظيمات والمؤسسات والدولة. وهي بهذا التحديد لا تتعدى كونها تحديثًا لمفهوم الشورى الإسلامي الذي بقي تاريخيًا في إطار المبادئ العامة، ولم يتعدَّه إلى النظم والإجراءات. اصطلحنا على هذا النوع من الديمقراطية بـ **الديمقراطية الأداتية**، نظرًا إلى غلبة الجوانب التقنية والأداتية عليها وطرحها المتعلقات الفلسفية عمدًا[6].

يرجع التحفظ والتردد اللذان أبدتهما الحركة الإسلامية تجاه الديمقراطية

---

(5) حسن الترابي، **الحركة الإسلامية في السودان**، ط. 2 (الدار البيضاء: منشورات دار الفرقان، 1991)، ص 254.

(6) ترفض فئة من الإسلاميين الديمقراطية جملة وتفصيلًا، وتعتبر الشورى عنوان النظام السياسي الإسلامي. من أبرز رموز هذا التيار في المغرب الشيخ عبد السلام ياسين مرشد «جماعة العدل والإحسان» الذي ألّف عن هذا الموضوع كتابًا طويلًا، ومنه نقتبس هذا الكلام: «إننا إذ نقترحها شورى بين المسلمين [...] لا نستبدل اصطلاحًا باصطلاح ولا نعطي الديمقراطية نكهة إسلامية وصبغة سطحية قرآنية [...]. تحت «الديمقراطية الصادقة» مع نفسها يربض دين اللاييكية. وتحت عنوان «الشورى» الإسلام حكمًا بما أنزل الله، وإيمانًا يسكن قلوب الحاكمين بكتاب الله وسُنّة رسول الله»، راجع: عبد السلام ياسين، **الشورى والديمقراطية** (الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، 1996)، ص 343- 344.

بمعناها العام، أساسًا، إلى بعض مقتضياتها الفلسفية، خصوصًا ما تعلّق بمبادئ الحرية ووضعية القوانين والمساواة. أثارت هذه المبادئ، وما زالت، كثيرًا من التحديات للحركة الإسلامية، ولا سيما بعد التطورات القيمية والسياسية والثقافية التي شهدها العالم العربي في النصف الثاني من القرن العشرين، بحكم الاحتكاك بالغرب والانفتاح الثقافي والتعطش إلى الحداثة.

ثانيًا: الإسلاميون وضرورات التحوُّل

«الشعب يريد...». الشعب لا الرعية، الشعب لا القبيلة، الشعب لا الفئة أو الطبقة. إنه شعار «الربيع العربي» الذي يُكثّف معناه الشعارات الأخرى كلها، من قبيل إسقاط الاستبداد وإسقاط الفساد والحرية. هذه أول مرة تعبّر الشعوب العربية عن إرادتها مباشرةً ومن دون وسائط؛ من النخبة أم من «ممثلين عنها»، وبصورة ثورية تذكّرنا باللحظات الاستثنائية لميلاد الديمقراطيات في التاريخ. خروج الشعوب العربية إلى الشوارع مرددة شعار «الشعب يريد...» هو، من منظور علم السياسة، لحظة فارقة في تاريخ العرب الحديث والمعاصر أسست شرعية سياسية جديدة جمعت في ثناياها أهم أوصاف الشرعية الديمقراطية.

خرج المحامي والطالب والعامل والفنان والتاجر والصانع والمرأة المحجبة وغير المحجبة... خرج اليساري والليبرالي والإسلامي، خرج المسلم والمسيحي، خرج الشعب بأوصافه المهنية والأيديولوجية والدينية، خرج «الكل» إلى الشارع مرددًا بصوت واحد «الشعب يريد إسقاط النظام». ولم يُفهم من هذا الشعار الذي وحّد القلوب والعقول في صعيد واحد وآنٍ واحد، تنازل طرف عن خصوصياته واختياراته لمصلحة طرف آخر[7].

---

(7) تمثّل هذه الواقعة السياسية الأساس التاريخي الصلب لفكرة المواطنة القائمة على الاعتراف للناس بحقوقهم السياسية كلها، بغض النظر عن دينهم وعرقهم وجنسهم وطبقتهم. راجع في ذلك: Dominique Schnapper, *Qu'est-ce que la citoyenneté?*, avec la collaboration de Christian Bachelier, folio. Actuel; 75 ([Paris]: Gallimard, 2000), pp. 39-50.

الوحـدة الرائعـة التـي جسّـدها شـعار «الشـعب يريـد» هـي فـي الجوهـر وحـدة موقف منحاز إلـى التنوع والاختـلاف لا العكس؛ إذ إن الذيـن ثاروا في الشـوارع والحارات ضد الاستبداد، ونادوا بسـقوط أنظمته فعلوا ذلك من أجل خصوصياتهـم «الضيّقـة»، الماديـة والفكريـة والسياسـية، الأمـر الـذي يعكـس المدلول الديمقراطي للربيع العربي.

إذا أردنـا تكثيف مطالب هـذا الحراك الثوري واختصارها في قيم سياسـية وحقوقية ملموسـة فلن نجد تعبيرًا أبلـغ من قيمة الديمقراطيـة، باعتبارها جماع ما تفـرّق مـن قيـم الاجتمـاع السياسـي الحديث التـي تنـدرج تحتها المشـاعر والشـعارات الثورية والأشـكال والمبادرات السياسـية كلهـا. الجماهير تدفقت في الشـوارع والسـاحات والميادين من أجل الحريـة بأبعادهـا المختلفة: حرية التفكيـر، حريـة التعبير، حريـة التجمع، حريـة الاعتقـاد، بكونها أسـمى مظاهر حقوق الإنسـان والصيغة البسيطة والشـاملة للديمقراطية[8]؛ إذ لا حرية من دون ديمقراطية ولا ديمقراطية من دون حرية[9]. كما تدفقت تلك الجماهير من أجل العدالة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية[10] والمساواة وسيادة الشعب.

كما أن شرعية النظام السياسـي الجديد القادر على إشباع الرغبات الثورية للشـارع متوقفـة بالدرجـة الأولـى علـى كفاءته فـي ترجمـة القيـم الديمقراطية التـي أنتجتهـا الثورة إلى إجراءات وسياسـات ملموسـة. فـي هذا السـياق، يُعدّ صون هذه القيـم وتنميتها والبناء عليها، في سـائر القرارات والبرامج السياسـية والتنموية، مسـألة حيوية بالنسـبة إلى الحكام الجدد، مهما يكن نسـبهم الفكري والأيديولوجي.

إن القوى السياسية والتيارات الفكرية العاملة في الساحة العربية قبل حلول «الربيـع» مدعوة إلـى إعادة تأسـيس ذاتهـا وإعادة صـوغ مفاهيمهـا وتصوراتها

---

(8) Etienne Vacherot, *La Démocratie* (Paris: F. Chamerot, [1859]), p. 6.

(9) Vacherot, p. 17.

(10) إذا كان التضامـن والأخـوّة يؤسسـان العرق والشـعب والقبيلـة، فالعدالة تؤسـس المجتمع السياسي، انظر: Vacherot, p. 33.

بما يتوافق مع الحقائق الفكرية والسياسية التي شيّدتها الثورة؛ إذ إن المفاهيم والنظريات الإصلاحية التي كانت القوى السياسية العربية تشتغل بها قبل الثورة فقدت كثيرًا من معقوليتها ومن مبرراتها الواقعية.

الإسلاميون، في هذا السياق، شأنهم في ذلك شأن غيرهم من التيارات، مجبرون على التحول والقيام بجهد من أجل الملاءمة بين منطلقاتهم الدينية ومفاهيمهم الإصلاحية من جهة، وشرعية النظام السياسي الذي أقرّته الثورة من جهة ثانية. وأي تردد أو تأخر في هذه الملاءمة من شأنه تفويت فرصة سانحة للانتقال التاريخي الحاسم نحو الحداثة السياسية. ويمكن اختصار الحوافز الموضوعية الكامنة وراء حاجة الإسلاميين إلى الانتقال نحو الديمقراطية الحقة في ثلاثة محاور: الواقع والموقع والبنية السوسيو - اقتصادية.

1 - الواقع

تمخض الحراك الثوري الذي شهدته بلدان الربيع العربي عن واقع سياسي جديد يختلف جذريًا عما كان موجودًا سابقًا. من أبرز أوصاف هذا الواقع واختياراته، النظام الديمقراطي والتنوع العقدي والأيديولوجي والتطلع الكبير إلى الحرية والعدالة والمساواة وسيادة الشعب.

أ - النظام الديمقراطي: التفّت القوى والأحزاب الوطنية والنخب وهيئات المجتمع المدني (الأهلي) المؤطِّرة لفاعليات الثورة على النظام الديمقراطي وفضّلته على غيره في سياق بناء الدولة. ليس هناك أقدر من ذلك النظام على استيعاب الاختلاف والتنوع اللذين كشف عنهما الحراك الثوري وصونهما. حصل التلاقي بين جميع الفرقاء موضوعيًا، من دون تنسيق أو تدبير مسبق، على أفضلية النظام الديمقراطي في هذه الحالة وما يشبهها.

ب - التنوع العقدي والأيديولوجي: إن التنوع الذي جسدته شعبية الثورة يتجاوز التنوع السياسي الذي ألفناه، والمتعلق عادة بتباين وجهات النظر في شأن القضايا والشؤون العامة، إلى ما هو أعمق من ذلك، بحيث يطال المستوى العقدي والأيديولوجي والثقافي. فالأوضاع الجديدة التي أحدثها الربيع العربي

نقلت التنوع العقدي والأيديولوجي في المجال العربي من المجاز إلى الحقيقة وأماطت اللثام عن تعبيرات كثيرة كانت مضمَرَة وغير قادرة على الإفصاح عن ذاتها. وهو ما لا يمكن تدبيره إلا من خلال مقاربة ديمقراطية.

ج - **الحرية**: هذا المبدأ هو من الثوابت الرئيسة التي أعرب عنها السياق الثوري العربي. كانت الحرية، كما أسلفنا، من الحوافز الأساسية للثورة على أنظمة الاستبداد، ومن الشعارات الأكثر إثارة لحماسة الشباب في أثناء الثورة. ونظرًا إلى أهميتها الاستراتيجية في الاجتماع السياسي الذي أسسه «الربيع»، فهي تسمو على غيرها من المبادئ وغير قابلة للنقض أو المصادرة من طرف أي جهة كانت.

2 - الموقع

كان الإسلاميون قبل الربيع العربي قوة سياسية معارِضة معارَضَةً خجولةً، وذلك بحسب درجة انفتاح أنظمة الاستبداد وتسامحها. كانوا يكتفون بتسجيل المواقف وتدبيج البيانات بالعبارات الرنانة والملهِمة للأعضاء والمتعاطفين ويؤطِّرون بعض الفاعليات السياسية. غير أن الثورات التي شهدها عدد من البلدان العربية غيرت تمامًا مكانة الإسلاميين ونقلتهم من دون مقدمات إلى مربّع السلطة، إلى جانب حلفاء وقوى من تيارات سياسية أخرى.

وضع الموقع السياسي للحركة الإسلامية اليوم والمنزلة التي أنزلتها إياها الإرادة الشعبية كثيرًا من تصوراتها ومواقفها موضع تساؤل. لم تعد القناعات والرؤى التي صيغت أيام الاستبداد قادرة على توجيه الممارسة في زمان الثورة التي طرحت على الإسلاميين مجموعة أسئلة وتحديات الجديدة.

3 - البنية السوسيو - اقتصادية

ارتبط ظهور قيم الديمقراطية والممارسات المرتبطة بها، منذ اليونان إلى اليوم، بالمدينة باعتبارها فضاء للعيش المشترك بين جماعة مواطنين تجمعهم المصالح لا الأنساب أو شيء آخر، إلى درجة يمكن معها اعتبار «الديمقراطية

ناموس المدينة». لم يخرج العالم العربي الحديث عن هذه القاعدة/ الحكم، بحيث أظهرت التطورات السياسية في المئة سنة الأخيرة تناسُبًا مطّردًا بين الطلب على الديمقراطية ورسوخ المدنية، أي تعدد المدن واتساعها وكثافة سكانها.

إذا كانت الديمقراطية إذًا، بحسب ما يُظهره تاريخها، نتيجة حتمية للتطورات السوسيو - اقتصادية المرتبطة أساسًا بالمدينة[11]، فإن التطور الذي شهده الجزء الأكبر من العالم العربي في العقود الأخيرة على المستوى السوسيو - اقتصادي، إضافة إلى عوامل أخرى مرتبطة به، مثّل سببًا عميقًا للديمقراطية التي نتجه نحوها ببطء منذ سنوات. وبناء عليه، فإن الثورة التي شهدتها بلدان الربيع العربي هي أداة تاريخية من بين مجموع أدوات فرضتها الظروف والأحوال من أجل استعادة الطابع التقدمي للتاريخ العربي الذي حرّفه الاستبداد.

كانت أنظمة الاستبداد العربية أولًا، ثم الأحزاب والحركات السياسية ثانيًا، بما فيها الحركة الإسلامية، مفارِقة بدرجات متفاوتة للحقيقة السوسيو - اقتصادية، وتبعًا لهذا الفرق والتفاوت مسّتها طبائع الاستبداد. ثم مثّل المعطى السوسيو - اقتصادي للمجتمعات العربية، وتحديدًا المدينة العربية، حافزًا غير مباشر (إلى جانب الحوافز المباشرة الأخرى) للإسلاميين وغيرهم، للتحول نحو الديمقراطية بأبعادها المختلفة.

لا يتحمل مفهوم الديمقراطية لدى الإسلاميين الذي حاولنا توضيحه في الفقرة السابقة هذه التغيرات الجذرية والاستراتيجية في الاجتماع السياسي العربي، تلك التي هيّأها الحراك الثوري وأرسى قواعدها؛ إذ إن طرْح المضامين الفلسفية للديمقراطية والاقتصار على أبعادها التقنية أو الأداتية لا يسعفاننا في بناء النظام السياسي الديمقراطي الذي تتطلع إليه الشعوب العربية.

كما أن مكانة الإسلاميين في المستقبل وبلوغ مشروعهم الإصلاحي مداه أمران مرتبطان أشد الارتباط بقدرتهم على دمقرطة فكرهم السياسي وإعادة

(11) عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ط. 4 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2008)، ص 52.

تأسيس مفاهيم الحرية والمساواة والسيادة الشعبية في خطابهم، على نحوٍ يسهِّل عليهم عملية الاندماج في الحداثة السياسية وتسهيلها. في انتظار حصول ذلك على مستوى الفكر والنظرية، ينخرط الإسلاميون عمليًا في أكثر من بلد في عمليات البناء الديمقراطي وفق المبادئ التي صاغها «الربيع العربي». لا يستطيع الإسلاميون التملص من ذلك بحكم المواقع التي بوّأهم إياها الحراك الشعبي ومساهمتهم الفاعلة في المُنجَز الثوري.

ثالثًا: الإسلاميون: من الديمقراطية الأداتية إلى الديمقراطية الفلسفية

إن ضرورات التحول نحو الديمقراطية الفلسفية التي تطرقنا إليها في الفقرة السابقة، سواء أتعلقت بالواقع أم الموقع أم البنية السوسيو - اقتصادية، لا تترك للإسلاميين مجالًا للتهرب من الاستحقاق الديمقراطي. وتكشف التفاعلات السياسية والثقافية التي شهدتها بلدان الثورة في الأشهر القليلة الماضية صعوبة هذا التحول وعسره.

الجدير بالذكر في هذا المقام أن ممارسةَ الإسلاميين السياسية اليوم واختياراتِهم العملية في ما يتعلق بالديمقراطية سابقةٌ ومتقدمةٌ على ممارستهم النظرية وخطابهم الثقافي؛ ومن السهل على المتتبع العام قبل الباحث الوقوف على المفارقات بين الخطاب عن الديمقراطية وممارستها لدى الإسلاميين في «فصل الربيع»، وتأويل ذلك تأويلًا سلبيًا(12). من ثم فالخطاب الإسلامي يحتاج إلى بعض الوقت حتى يتخلص من مفارقاته في شأن الديمقراطية. في انتظار حصول ذلك، سنعطي الأولوية للأعمال على الأقوال.

---

(12) للوقوف على بعض هذه المفارقات؛ انظر كتاب: راشد الغنوشي، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام (بيروت: الدار العربية للعلوم - ناشرون ومركز الجزيرة للدراسات، 2012)، الذي نُشر بعد أحداث الربيع العربي. إذ كرر الغنوشي القول بالطابع الأداتي للديمقراطية، وعدّ الشريعة الإسلامية إطارًا للتعدد والاختيار. راجع فقرات من هذا الكتاب على الرابط التالي: http://www.turess.com/alfajrnews/102558

وانظر أيضًا: الريسوني، فقه الثورة، ص 86-87.

أثار الحراك الثوري الذي يعيشه عدد من البلدان العربية طائفة من القضايا ذات الصلة بالديمقراطية تتعلق أساسًا بالنظام الديمقراطي ومستلزماته والحريات والتعددية السياسية ودولة القانون والشريعة والتشريع وغير ذلك؛ الأمر الذي تسبب بجملة توترات سياسية كشفت عن صعوبات العراك الديمقراطي. ساهمت الديمقراطية الأداتية، بصفتها قناعة لدى الإسلاميين، في تجاوز جزء مهم من هذه الصعوبات؛ خصوصًا تلك المتعلقة بمبدأ التداول السلمي للسلطة والانتخاب والتعددية السياسية والاحتكام إلى الإرادة الشعبية. غير أنها تعاني صعوبات أخرى، ولا سيما تلك المتصلة بالديمقراطية الفلسفية، وتحديدًا بقضايا الحرية والشريعة والقانون الوضعي والمساواة.

هكذا، يكون تحوّل الإسلاميين من الديمقراطية الأداتية إلى الديمقراطية الفلسفية، في ظل نظام ديمقراطي تعددي قائم على التداول السلمي للسلطة، مرتبطًا أشد الارتباط بالموقف من القضايا السالفة.

1 - الحرية

تُعَد الحرية من أهم مبادئ الديمقراطية؛ إذ لا يُتصور وجودها من دونها. وكرّس الحراك الثوري العربي مكانتها على رأس مطالب الشعوب العربية غير القابلة للتأجيل. غير أن النقاش القوي والواسع بين الحساسيات الثقافية المختلفة المكونة للمجتمع العربي كشف عن الطابع الإشكالي والمعقد للحرية، وعن الانقسام الحاد حولها، خصوصًا بين الإسلاميين والليبراليين. فكل طرف من الأطراف المتصارعة يحاول أن يفرض مفهومه الخاص للحرية على الآخرين؛ مستغلًا الأجواء الثورية التي تعيشها بلدان الربيع العربي.

تتجسد إشكالية الحرية في السياق العربي من منظور الديمقراطية الفلسفية في إصرار كل طرف من الأطراف المتخاصمة على ممارسة حريته بإطلاق، والإضرار بالطرف الآخر. فالليبرالي يتجاهل عن قصد أو غير قصد إضراره بالمتدين، من خلال ممارسته الحرية الفردية بشكل متطرف. كما أن المتدين قد يقع في الإخلال نفسه وهو يمارس حريته.

السؤال الحيوي الذي يطرح نفسه في هذا السياق: كيف يمكن أن نتيح لطرفين - أو أكثر - ممارسة حرياتهم، من دون الإضرار بعضهم ببعض؟

إن الدولة في النظام الديمقراطي هي مقتضى وظيفي عقلاني للتعاقد الطوعي بين المواطنين، خدمة للمصالح المشتركة بينهم، في إطار جغرافي معيَّن[13]؛ وليست مقتضى أخلاقيًا تمليه أحكام أخلاقية معينة[14]. ويستلزم هذا التعاقد المساهمة ببعض الحرية الفردية (التنازل) بما يخدم العيش المشترك. فانطلاقًا من هذا التعريف تتشكل مفاهيم الحياة العامة وتُرسَم حدودها مثل: السلطة العمومية والتشريع والسياسة والمواطَنة وغيرها. وبناء عليه، فإن أي اقتراض من الحريات الفردية لمصلحة الحريات العامة[15] لا تعلِّله المصلحة المشتركة هو اقتراض غير شرعي وباطل. فعلى سبيل المثال، إخراج لباس المرأة من مجال الحريات الفردية وإدخاله ضمن الحريات العامة التي يطالها التشريع من دون تعليل مصلحي عقلاني هو ضرب من ضروب الاستبداد والقمع والاستعباد.

التمييز بين مفهومي الحريات العامة والحريات الخاصة، وتبعًا لذلك التمييز بين الفضاءين العام والخاص؛ من شأنه أن يتيح لنا إمكانية الوقوف على أصل النزاع في شأن هذا الموضوع في السياق العربي. فالحريات التي قد تُنتج

(13) غيوم سيبرتان - بلان، الفلسفة السياسية في القرنين التاسع عشر والعشرين، ترجمة عز الدين الخطابي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011)، ص 309- 310.

(14) إن الدولة الديمقراطية التي نشهد تبلورها في العالم العربي تتجاوز عمليًا «مفهوم الدولة الإسلامية» الذي يبشر به بعض الإسلاميين. فعنايتها مُسندة أولًا وأخيرًا إلى المصالح الملموسة للجماعة. وتحت تأثير هذه الحقيقة نلاحظ ميلًا واضحًا لدى بعض المفكرين الإسلاميين إلى إخراج الوظائف الأخلاقية من مجال الدولة، وتمليكها للمجتمع. انظر على سبيل المثال: اجتهادات أحمد الريسوني في كتاب فقه الثورة وغيره من كتاباته، وكذلك: أطروحات «حزب العدالة والتنمية» المغربي.

(15) الحريات العامة هي: مجموع الحريات التي تُمارَس - أو التي يمكن ممارستها - في الفضاء العام المشترك بين جميع المواطنين؛ ذاك الذي يجسده الشارع والإعلام والمؤسسات العمومية (الإدارة، والمدرسة...) ووسائل النقل العمومية وما شابه ذلك. وتختلف هذه الحريات بين ثلاثة أجناس رئيسة: أقوال وأفعال وأشكال. وفي مقابل هذه الحريات يوجد مفهوم «الحريات الخاصة» التي تمارَس في الفضاءات الخاصة، وعلى رأسها المنزل.

ممارستها أضرارًا اجتماعية وصراعًا ثقافيًا وسياسيًا؛ هي «الحريات العامة» التي يحتضنها الفضاء العام.

من ثـم، يرتبط تفـادي الأضـرار الاجتماعية التـي قد تنجم عن الممارسـة العشـوائية للحريات العامة؛ أساسًـا بتعريف الحريات العامة وتنظيمها وتقنينها. والجهـة الوحيدة المخوَّلـة القيام بهذا العمل الحسـاس هي الدولـة. وذلك من خلال السلطة التشريعية التي بإمكانها إحداث التوافق وإعطاء الشرعية للحريات العامة ورفع الضرر المحتمَل عن ممارستها من خلال القانون. وفي هذا المعنى يقول جون ستيوارت ميل (John Stuart Mill): «كلما تعيّن ضرر، واقع أو محتمَل، إما للفرد وإما للعموم؛ يُنزع الفعل الذي قد يتسـبب في الضرر من حيز الحرية، ليُلحق بحيـز الأخلاق أو بحيّـز القانـون»[16]. بمعنى آخر، ينـزع الفعل من حيّز الحريات الخاصة، ويدخل حيز الحريات العامة التي تقع تحت طائلة التشـريع. فالقانون في الجوهر هو تجسيد للحرية وليس قمعًا لها[17].

المقاربـة المثلـى لموضـوع الحريـات العامة فـي اللحظـة التاريخيـة التي تجتازهـا الأمة العربيـة هـي المقاربـة الديمقراطية القائمـة على احتـرام الإرادة الشـعبية وحفظ حقوق الأقلية وسـلطة القانون. فإلى أي حد احترم الإسلاميون المقاربة الديمقراطية في تعاطيهم مع مطالب الحرية التي عبَّرت عنها الشـعوب العربية أو أطياف منها؟

شهدت بلدان الربيع العربي - وتحديدًا المغرب وتونس ومصر - توترات ثقافيـة وإعلاميـة متعـددة بيـن الإسـلاميين والحداثيين، علـى خلفيـة المواقف المتباينة من قضايا الحريات. وسـنحاول في ما يلي، متابعة أطوار هذه التوترات والنقاش العمومي الذي احتدم في شأنها، وتقويم الميول الديمقراطية للأطراف

---

(16) العروي، ص 56.

(17) يتميز التقليد الإنكليزي على المسـتوى السياسـي بكونه يَعد «الحرية هي الحق في فعل كل شيء يسمح به القانون»، انظر: Schanapper, p. 46.

المختلفة المساهمة فيه؛ ولا سيما في واحد من هذه البلدان، وهو المغرب.

عرفت المملكة المغربية في الشهور القليلة الماضية وبالتزامن مع بلوغ الإسلاميين السلطة، نقاشًا عموميًا مستفيضًا في شأن عدد من القضايا المتصلة بالحريات؛ ومن أبرزها: قضية حرية الإعلام، بمناسبة إخراج الحكومة دفاتر التحمّلات الخاصة بقنوات القطب العمومي (القناتان الأولى والثانية)، وقضية حرية الفن بمناسبة تنظيم مهرجان «موازين» بالرباط، وقضية الحرية الجنسية والحق في الإفطار العلني في رمضان وغير ذلك.

انقسم الرأي والموقف من هذه القضايا إلى تيارين رئيسين: التيار الإسلامي الذي يمثله عدد من الجمعيات والشخصيات الدعوية والحركية الإسلامية، والتيار الحداثي (لفيف من الليبراليين واليساريين)، ويتكون هو الآخر من مجموعة من النشطاء المدنيين والسياسيين والحقوقيين، من أبرزهم «حركة مالي» و«جمعية بيت الحكمة» و«حركة اليقظة المواطنة» و«الجمعية المغربية لحقوق الإنسان» و«المركز المغربي للحريات والحقوق»... وبقي النقاش الذي دار حول هذه القضايا نقاشًا مجتمعيًا إعلاميًا، ولم يتطور إلى معارك سياسية بين التيارين؛ إلا في حالة «دفاتر التحمّلات» التي سارع الجميع إلى احتواء تداعياتها السياسية.

أ - حرية الإعلام: أعدت الحكومة المغربية ممثلة بوزارة الاتصال - التي يقودها مصطفى الخلفي (حزب العدالة والتنمية) - دفاتر تحمّلات خاصة بالإعلام العمومي الذي تموّله الدولة[18]. وأثارت مضامين هذه الدفاتر حفيظة جهات عدة في المغرب، ورأت فيها تهديدًا للديمقراطية وقيم الحداثة؛ وفي مقدمها حرية التعبير. ومن أهم النقاط الخلافية التي تركّز في شأنها النقاش:

(18) انتهت وزارة الاتصال المغربية من إعداد دفاتر التحملات في صيغتها الأولى، ووافق عليها المجلس الأعلى للاتصال السمعي البصري بتاريخ 29 آذار/ مارس 2012، لتأخذ طريقها بعد ذلك إلى المجلس الحكومي والبرلمان.

وضع اللغة الفرنسية وحجم البرامج الترفيهية والإفراط في العناصر البرنامجية؛ وهو ما اعتُبِر تضييقًا على المهنيين[19]. ودعت هذه الجهات إلى مراجعتها بما يوافق هذه القيم، ويحفظ التنوع والتعددية الثقافية للمملكة.

إن ردة فعل القطب الحداثي على دفاتر التحمّلات التي أعدها الوزير الإسلامي، مصطفى الخلفي، والتي تجسدت في الخرجات الإعلامية لمسؤولي قنوات القطب العمومي، والمعارضة البرلمانية، وبعض الهيئات المدنية؛ أقنعت الحكومة - في شقها الإسلامي المنتمي إلى «حزب العدالة والتنمية» - بمراجعتها بحثًا عن التوافق وحفاظًا على استقلالية الإعلام العمومي ومهنيته. وأوكلت مهمة مراجعة هذه الدفاتر إلى لجنة حكومية، يرئسها وزير السّكنى والأمين العام لـ «حزب التقدم والاشتراكية»، نبيل بن عبد الله، المحسوب على التيار الحداثي.

ب - حرية الفن: أُثيرت في الشهور القليلة الماضية بعض القضايا المرتبطة بالحرية الفنية؛ حظيت باهتمام كبير ومتابعة إعلامية واسعة. ومن أبرز هذه القضايا: مهرجان «موازين» الذي تحتضنه مدينة الرباط، ويستضيف سنويًا عددًا من الفنانين العالميين المرموقين، كشكل من أشكال انفتاح المملكة على ثقافة العالم؛ وحادثة تلفّظ إحدى الممثلات المسرحيات بكلام فاحش أمام الجمهور.

انقسم الرأي العام المغربي انقسامًا واضحًا إزاء هاتين القضيتين وغيرهما،

---

(19) يمكن مراجعة الآراء المعارضة لدفاتر التحملات، في حوارات مديرة الأخبار في القناة الثانية سميرة سيطايل، وسليم الشيخ المدير العام للقناة نفسها، وفيصل العرايشي المدير العام للقناة الأولى، إضافة إلى تدخلات الفرق البرلمانية المعارضة، وعلى رأسها الاتحاد الاشتراكي. راجع: حوار سيطايل المنشور بتاريخ: 22 نيسان/ أبريل 2012، على الموقع: www.zapress.com/index.php?page=article&ida=12700

وانظر: حوار سليم الشيخ مع راديو أصوات، 17/ 4/ 2012 على الموقع: http://www.goud.ma/

انظر كذلك محاضر جلسة مجلس النواب، بتاريخ 23/ 4/ 2012؛ التي ناقشت إشكالية دفتر التحملات وانعكاساته السلبية المحتملة. وهي منشورة في موقع البرلمان المغربي: http://www.parlement.ma

إلى فريق اعتبر هذه الوقائع تعبيرًا عن الحرية الفنية والثقافية التي يتعارض تطورها مع منطق التحكم والرقابة، وفريق آخر اعتبرها مسًا بالمشاعر الأخلاقية للمواطنين وعدوانًا على الثقافة الوطنية.

يندرج موقف الإسلاميين في هذا السياق ضمن الفريق الثاني؛ ذاك الرافض الحرية المنفلتة من عقال الدين والأخلاق العامة، والرافض أيضًا سياسة الانفتاح غير المنضبط. غير أن مقاربتهم الإشكالية لم تتعد الحدود المسموح بها ديمقراطيًا. فإذا كانوا قبل تجربة السلطة داعين بإلحاح إلى إلغاء مهرجان «موازين» على سبيل المثال؛ فإنهم اكتفوا من موقع السلطة بالصمت والتجاهل[20]، باعتبار المهرجان مبادرة مدنية تقف وراءها هيئة مدنية هي «جمعية مغرب الثقافات». وهي جمعية لا تستفيد من التمويل العمومي بسوى نسبة ضئيلة جدًا، ومن حقها ديمقراطيًا التعبير عن قناعاتها. ولم يصدر عنهم أي شيء يمكن أن يؤوّل على أنه سعي إلى المنع.

ج - **الحريات الفردية** (الجنس والخمر وإفطار رمضان وغيرها): إن الحريات الفرديّة مصونة ومحفوظة في إطار النظام الديمقراطي الذي يحرص على عدم التدخل في حريات الأفراد، ولا يسعى - من حيث المبدأ - إلى تقنينها أو تقييدها. وفي المقابل، يركّز اهتمامه على الحريات العامة[21]. ينصرف مفهوم الحريات الفردية إلى تعبيرات مختلفة. غير أن أكثر هذه التعبيرات إثارة

---

(20) أقصى ما نعثر عليه في هذا السياق هو تصريحات الوزير عن «حزب العدالة والتنمية»، الحبيب شوباني، الذي كرر الدعوة إلى إلغاء المهرجان، من دون أن يسانده أحد من زملائه في الحكومة. بل أكثر من هذا تعرّض للتأنيب من جانب رئيس الحكومة عبد الإله بن كيران.

(21) إن نقاش الحريات الفردية وعلاقتها بحقوق الإنسان والحقوق المدنية هو من النقاشات الفكرية الأساسية التي مهدت للانتقال نحو الحداثة السياسية في الغرب. وانقسم المفكرون بصدد هذه الإشكاليات والقضايا إلى تيارين أساسيين: تيار طبيعي ينتصر للحقوق الطبيعية ويجعلها سابقة على حقوق المواطنة (الحقوق السياسية)، ومن الرواد الكبار لهذا التيار المفكر الإنكليزي جون لوك. وكان اهتمام هذا التيار أكبر بالحريات الفردية؛ والتيار المدني الذي انتصر للحقوق المدنية، واعتبر الحقوق الطبيعية نتيجة للحقوق المدنية. إذ لا يُتصور الإنسان خارج المجتمع وبعيدًا منه. ومن ثم كان اهتمام هذا التيار كبيرًا بالتنظيم الاجتماعي وتماسك الجماعة، ومن الرواد الكبار لهذا التيار جان جاك روسو، انظر: Schanapper, pp. 29-31.

للخلاف والنقاش العمومي في السياق المغربي خلال السنة الجارية: الحريات الجنسية وحرية الإفطار العلني في رمضان وحرية تعاطي الخمور وما شابه ذلك. والجدير بالذكر في هذا السياق أن جل هذه الحريات تقريبًا يعاقب عليها القانون الجنائي المغربي[22]. واكتفى إسلاميو السلطة إزاء هذه الدعاوى بالإنكار الإعلامي؛ ولم يتجاوزوه إلى المنع أو القمع.

إن موقف الإسلاميين عمومًا من هذه الدعاوى واضح مبدئيًا. غير أن هذا الاتفاق الظاهر بينهم يُخفي اختلافات جوهرية على مستوى الرؤية. فهناك تيار يستدعي القاموس الشرعي في التعامل مع الظاهرة ويطالب بحد أصحاب هذه الدعاوى وإنزال العقوبات الشرعية بهم؛ وعلى رأس هؤلاء بعض شيوخ السلفية المفرَج عنهم حديثًا[23]. بينما يستخدم تيار آخر المقاربة الديمقراطية الحقوقية في الرد على دعاوى الحريات الفردية؛ مستخدمًا مفاهيم الحريات العامة وسلطة القانون ومنطق الأغلبية والذهنية الجمعية[24]. وينتسب معظم أقطاب هذا التيار إلى الإسلاميين المعتدلين الذين يوجد بعضهم في السلطة[25]. وتفشى الخلاف بين الرؤيتين أكثر من مرة، وتحدثت عنه وسائل الإعلام[26].

---

(22) يعاقب الفصل 420 من القانون الجنائي على العلاقة الجنسية خارج الزواج؛ ويعاقب الفصل 222 على الإفطار العلني في رمضان.

(23) انظر على سبيل المثال: مواقف هؤلاء الشيوخ من قضية الصحافي الغزيوي والشيخ النهاري، المتعلقة بالحرية الجنسية. وهي منشورة على صفحات الفيسبوك وفي وسائل الإعلام الورقية والإلكترونية: http://hespress.com/orbites/57822.html

(24) إن أطروحات هذا التيار لم تتأصل بما فيه الكفاية، ولم تتبلور نظريًا بما يكفي. فأقصى ما نجده في هذا الصدد هو مجموعة من المساهمات الإعلامية - الحجاجية التي لا تنفصل عن السجالات اليومية التي تشهدها الساحة الإعلامية؛ وذلك على خلفية عدد من القضايا. فأصحابه لا يوافقون دعاة الحريات الفردية على مطالبهم، وفي الآن نفسه لا يوافقون الخطاب السلفي على مقارباته؛ الأمر الذي جعلهم في وضع حرج اجتهادي أو مخاض اجتهادي من الناحية الشرعية، وهو سيؤدي لا محالة إلى ميلاد فكر ديمقراطي كامل القوام.

(25) من أبرز المناهضين المعتدلين لدعوى الحريات الفردية الذين كتبوا في شأنها: مصطفى بن حمزة، والمقرئ الإدريسي أبو زيد، وأحمد الشقيري الديني.

(26) انظر على سبيل المثال رد الشقيري على النهاري، في: هسبريس، 30/ 6/ 2006، http:// hespress.com/writers/57390.html

صفوة القول، إن الجدال الإعلامي المتنوع الذي عاشه المغرب في الشهور القليلة الماضية في شأن قضايا متصلة بالحرية يشكِّل وثيقة ملموسة وموضوعية لمعاينة استعدادات الإسلاميين للديمقراطية الفلسفية. وفي هذا الاتجاه، أظهرت التلوينات المختلفة للخطاب الإسلامي في شأن الحرية تباينًا جوهريًا على مستوى الرؤية بين تيارين رئيسين: تيار سلفي يقصر الحرية على المباح شرعًا ويهاجم دعاة التحرر بمفاهيم فقهية - شرعية تضع المتحررين في دوائر الكفر والفسق والعصيان؛ وتيار وسطي - معتدل يقارب موضوع الحرية بمفاهيم ديمقراطية، مرتكزًا على التمييز بين الحريات العامة والخاصة، وسلطة القانون باعتباره أسمى تعبير عن الحرية، وأولوية الجماعة على الفرد. ومن ثم، فإن ما تبقّى من شكوك عن مدى رسوخ القيم والمبادئ الديمقراطية لدى الإسلاميين المعتدلين هو نابع - أساسًا - من اقتصار رفضهم أو تعطيلهم للأطروحة السلفية وأحكامها وقاموسها على الاعتبارات السياسية، والتجاوز العمد - في تقديرنا - للقضايا الشرعية التي تثيرها. وذلك من قبيل الموقف من دعوى الإفطار العلني في رمضان، أو دعوى حرية الممارسة الجنسية... وإن كانت هذه الدعاوى حقًا من حقوق الإنسان (حرية التعبير) المحفوظة في إطار النظام الديمقراطي، أم دعاوى للمروق والفسوق تستوجب العقاب لدعاتها؟

على سبيل المثال، أقر «حزب العدالة والتنمية» - في أطروحته التي صادق عليها مؤتمره السابع - مبدأ الحرية العقدية وحرية الإبداع وحماية الحريات الفردية والجماعية؛ انطلاقًا من قاعدة «لا إكراه في الدين» «التي هي قاعدة ذهبية، قوامها أنه لا يجوز ولا يمكن اللجوء إلى أي شكل من أشكال الإكراه في الدين عقيدةً وشريعةً وأخلاقًا. وأن هذه القضايا تقدَّم بالأساس من خلال الإقناع والاقتناع، وأنها مجال للضمير والفكر والوجدان وليست مجالًا لسلطة الدولة أو إكراهات القانون. فإنه من باب أولى أن تشمل هذه القاعدة مجال الالتزام الديني حيث لا إكراه على العبادات، ومجال الثقافة حيث لا إكراه في

الفن والإبداع، والسلوك اليومي للمواطن حيث لا إكراه في الزي واللباس»[27]. ولا يجوز لأحد أن يمارس «الإكراه»؛ إلا الدولة من خلال القانون، وذلك في حالة المساس بحرية الآخرين والنظام الأخلاقي العام[28].

غير أن تنزيل هذه القاعدة في سياقها من المنظور الشرعي تواجهه صعوبات حقيقية على الرغم من الاحتياط من ذلك بالتقيد بالقانون. وتتعلق تلك الصعوبات - من جهة - بأحكام فقهية صريحة وواضحة؛ من قبيل حكم الردة وإنكار المعلوم من الدين بالضرورة وأحكام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيرها، المفعمة بمعاني الإكراه. وتتعلق من جهة ثانية بالممارسة العملية والمتطورة لمجموعة من الحريات الفردية التي تكون في بعض الحالات ضدًا للقانون. الأمر الذي يُظهر محدودية قاعدة «لا إكراه في الدين»، ويدعو إلى الاجتهاد. فأيًا كان الجهد السياسي المبذول لتجاوز المآزق التي تعوّق التوجه نحو الديمقراطية؛ تبقى مكاسبها (الديمقراطية) محدودة ومهددة ما لم يعززها الاجتهاد والتجديد الديني على مستويين اثنين: مستوى نقد المنظومة السلفية وتفكيكها، ومستوى التعايش مع الآخر.

بناء عليه، إذا كانت وجهة النظر الأولى مقطوعًا بلا ديمقراطيتها، ولا تقيم وزنًا للمفاهيم الديمقراطية؛ فإن وجهة النظر الثانية - على خلاف ذلك - قد نجحت في التكيّف مع معايير الديمقراطية خطابيًا وعمليًا، وناهضت - سياسيًا - دعاة الحرية المطلقة بالدعوة إلى دمقرطة هذه الحرية. وتحظى هذه المقاربة باحترام الأغلبية الاجتماعية وموافقتها. وهو ما مكّنها من السيادة والحكم؛ إذ إن معظم الأحزاب الإسلامية المشاركة في السلطة في بلدان الربيع العربي تنحدر من الجذر نفسه. غير أن نقطة ضعفها الوحيدة التي تهدد هذه الاستعدادات الديمقراطية كلها التي أبانت عنها؛ كامنة في ضعف تأصيلها الشرعي - الفقهي، نظرًا إلى صدورها عن تعاليم الإسلام وشريعته. وأي تأخُّر

(27) حزب العدالة والتنمية، «شراكة فعّالة في البناء الديمقراطي من أجل الكرامة والتنمية والعدالة الاجتماعية،» وثيقة «أطروحة المؤتمر السابع (تموز/ يوليو 2012)، ص 27.

(28) حزب العدالة والتنمية، «شراكة فعّالة في البناء الديمقراطي،» ص 30.

في هذا الباب، من شـأنه إحياء النزعات السـلفية الكامنة لدى التيارات المعتدلة وإجهاض التحول الديمقراطي للإسلاميين المعتدلين.

2 - الشريعة والتشريع أو الصراع على وضعية القوانين

من الخصوصيات الإسلامية التي تسـبب تشويشًا على التوجه الديمقراطي للإسـلاميين فـي العهد الحالي هي الاسـتناد إلى الشـريعة الإسـلامية والسـعي الحثيـث إلـى تطبيقهـا، ما يتعـارض مـع الطبيعـة الوضعية للتشـريع فـي النظام الديمقراطـي. وتسـببت هـذه الخصوصية بالكثير مـن «الحـروب الكلامية» بين الإسـلاميين وخصومهم فـي السـنوات القليلة الماضية. والسـؤال الـذي يطرح نفسـه في هذا السـياق: هـل التعارض بيـن الشـريعة والصفة الوضعية للتشـريع الديمقراطـي هو تعارض حقيقـي موضوعي؛ أم تعارض وهمي قائم على سـوء فهم مزدوج للشريعة من جانب أنصارها وخصومها؟

إن الشـريعة الإسـلامية من الناحية السياسـية هي في نظر كثيرين مجموعة من الأحكام والقوانين الشـرعية المنصوص عليها في كتاب الله أو سـنَّة رسوله الكريـم، أو انتهـى إليهـا الاجتهـاد الفقهـي الإسـلامي، وتهـم مجـالات الحياة المختلفة[29]. وبذلك يرى هؤلاء أن الشـريعة الإسلامية تسـتمد قوتها وصوابها السياسـي مـن أن مصدرهـا التشـريعي الأول هو تنزيل مـن عند اللـه خالق كل شيء؛ وليس مستمَدًا من عقلانية الإنسان وتحرياته من أجل جلب المنفعة ودفع المفسـدة. وبحكم ذلك فهي أقدر على معرفة خبايا الإنسان وفطرته، والأقدر - تبعًا لذلك - على سوسـه وقوده إلى شاطئ النجاة في الدنيا والآخرة. ويشيرون إلى أن الشريعة الإسلامية تختص دون سائر الشـرائع، بصلاحيتها المطلقة لكل زمان ومـكان، وتعدّي أحكامها عالم الشـهادة إلى عالم الغيـب. أما القانون في النظـام الديمقراطـي فهـو - بحسـبهم - وضعـي بالضـرورة، باعتبـاره محصلة العقلانية السياسـية، ويجسـد مصلحة عامة، توافقت عليهـا طوعيًا مجموعة من الأطراف والقوى المكونة للنسـيج الاجتماعي. ويسـتمد القانون قوته وشرعيته

(29) الريسوني، فقه الثورة، ص 68- 77.

مـن تعبيره الصادق عن المصلحة العامة، ومن سـلوكه السـبيل الديمقراطي قبل إقراره. وخلافًا للشـريعة يعكس القانون حقائق السياسـة ودرجة تطور المجتمع فـي لحظة تاريخية معينة. فهـو لا يدّعي الصلاحية المطلقـة التي قد تجعله فوق شروط الزمان والمكان.

ترجع إشـكالية الإسـلاميين مع الديمقراطية - من هذه الزاوية - من ناحية إلـى إيمانهم الديني بسـمو الشـريعة الإسـلامية علـى القوانيـن الوضعيـة كافة، وصلاحيتهـا المطلقة المجردة مـن الزمان والمكان؛ وترجع مـن ناحية ثانية إلى إلحاح النظـام الديمقراطي علـى الصفة الوضعيـة للقوانين والتشـريعات. وبناء عليه فإن التشـبث بالشـريعة قد يُجهـض جل محـاولات التكيف مـع متطلبات النظـام الديمقراطـي؛ كمـا أن الاستسـلام لمبـدأ وضعيـة القوانيـن قـد يفقدهم هويتهم ويلحقهم بالصف العلماني.

تتجلـى إرهاصـات الديمقراطية لدى الإسـلاميين، في مـا يتعلق بموضوع الشريعة و«وضعية» القوانين؛ أساسًا في محاولات بعضهم إعادة تعريف الشريعة بشـكل وضعي، على نحوٍ يساعد في المواءمة بين الشـريعة والديمقراطية. وفي هذا الاتجـاه يُعدّ «حزب العدالـة والتنمية المغربي» نموذجًا للحزب الإسـلامي الديمقراطـي فـي العالـم العربـي. إذ حـاول منذ ظهـوره في صيف عـام 1996 الاسـتجابة لمتطلبات الديمقراطية، وقام بجهد تأصيلي اسـتثنائي مقارنة بجواره الإقليمـي والعربـي. وانتهى بعد قرابة خمسـة عشـر عامًـا من العمل السياسـي والفكـري إلى فهم خاص لكلٍّ من الشـريعة والقانون. وهـو فهم تكاملي يحفظ لكلٍّ منهما وصفه اللازم، أي القدسية والوضعية. ما أتاح لهذا الحزب الانخراط في الاستحقاق الديمقراطي العربي من دون عُقَدٍ أو ثغرات فكرية كبيرة.

تسـتند رؤية «حزب العدالة والتنمية» مسألةَ الشريعة والقانون إلى عنصرين اثنين[30]:

---

(30) انظـر: «أطروحة المؤتمـر السـادس،» ص 28- 29، http://congres7.pjd.ma/IMG/pdf/pjd_-cong07_projet_otroha__vf_030712.pdf

وانظر كذلك حزب العدالة والتنمية، «مشروع أطروحة المؤتمر السابع،» ص 27.

- توسيع مفهوم الشريعة، وجعله شاملًا لمعطيات العقيدة والأخلاق والأحكام ومستوعبًا لها. فتصبح إقامتها مسؤولية المجتمع بأسره، وليست مسؤولية الدولة أو سلطة القانون. ويحقق «حزب العدالة والتنمية» من خلال هذا التعريف الموسَّع مقصدين حيويين. فهو من جهة، يحمِّل المجتمع المسؤولية الكبرى في تطبيق الشريعة؛ ومن جهة ثانية يقلل من شأن نظام العقوبات (الحدود) في إطار منظومة الشريعة.

- التمييز بين مجال الشريعة ومجال القانون، ويجعل الحزب لكلٍّ منهما فلسفته الخاصة؛ «فإذا كانت الشريعة تضع المبادئ العامة وبعض الأحكام التفصيلية؛ فإن مجال القانون هو صياغة نصوص تشريعية أو تنظيمية. وهي العملية التي ينبغي أن تتولاها هيئة مخوَّل لها حق التشريع في المجتمع بطريقة ديمقراطية».

استنادًا إلى هذين العنصرين استطاع «حزب العدالة والتنمية» «وضعنة الشريعة»؛ أي جعلها وضعية. وبلغت هذه المقاربة ذروتها في المؤتمر السابع للحزب المنعقد في حزيران/ يونيو 2012؛ إذ أثبت في الأطروحة التي تقوم على مرجعية عليا للسلوك السياسي للحزب خلال هذه المرحلة، ما يلي: «ننظر إلى الدولة باعتبارها دولة مدنية ذات مرجعية إسلامية. دولة يحكمها القانون، مصدره الأسمى الشريعة الإسلامية في معناها الشامل؛ الذي يتضمن العقيدة والأخلاق والأحكام، أي باعتبارها مجالًا لعمل المجتمع بأسره، ولا يقتصر على سلطة الدولة أو سلطة القانون؛ والتي لا ينبغي فهمها فهمًا مشوَّهًا يختزلها في نظام العقوبات، وإنما في أحكامها ومقاصدها القائمة على إقامة العدل والمساواة بين البشر، وبين النساء والرجال، وفي قيم الشورى والديمقراطية وضمان حق المواطنين جميعًا في الحياة الحرة والكريمة. وقانونٌ مرجعيته العليا المرجعية الإسلامية والمعايير الكونية للحقوق والحريات المتعارف عليها عالميًا، والمقرَّرة دستوريًا؛ وصياغته صياغة بشرية وضعية، تتغير بتغير الظروف والأحوال، وتتطور مع تطورات الحياة البشرية»[31].

(31) العدالة والتنمية، «مشروع أطروحة المؤتمر السابع،» ص 27.

عمومًا، أمست الشريعة الإسلامية - بعد المحاولة الاجتهادية التي طالتها - مرجعية عامة وسامية؛ شأنها في ذلك شأن المواثيق الدولية، تحرص الدول على احترام مقاصدها وغاياتها الكبرى، ويُرجع إليها - بحسب الظروف والأحوال - في استلهام القوانين. وهو ما مكّن من الحفاظ على الطابع الوضعي للعملية التشريعية، ورفع العوائق من أمام التيار الإسلامي للاندماج في العهد الديمقراطي الذي ولجه العرب، واستنبات العقلانية السياسية الإسلامية التي تُعتبر أسّ الحداثة والدولة الديمقراطية. وتعني (العقلانية السياسية الإسلامية) الاحتكام إلى العقل والمصلحة في تدبير المشترَك العمومي، وإقصاء غيرهما من العوامل؛ إلا ما غلّب العقلُ صوابَه.

3 - المساواة

إن مبدأ المساواة من المفاهيم الأصيلة في الديمقراطية، فلا تُتصوَّر من دونه. ويُعدُّ ظهوره في المجال السياسي حدثًا سياسيًا كبيرًا، أنهى عصورًا من التمييز والتفاوت السلبي بين أبناء الشعب الواحد. وتتحقق المساواة السياسية بين أفراد الشعب بالقضاء على كل أشكال التمييز السلبي بينهم، على أساس الجنس أو العرق أو الدين أو الطبقات، واعتبارهم في المقام الأول مواطنين متساوين في الحقوق والواجبات. والمساواة الديمقراطية صِلتها وثيقة بالحرية. ويعرِّف كلٌّ منهما الآخر؛ فلا مساواة من دون حرية، ولا حرية من دون مساواة[32]. ويهم هذا المبدأ الدولة والمجتمع على حد سواء؛ فلا مساواة سياسية من دون مساواة اجتماعية، والعكس صحيح.

إن المساواة في السياق العربي المعاصر بهذا المعنى تواجه مجموعة من المشاكل، يرجع معظمها إلى رسوخ عدد من مظاهر التمييز السلبي بين المواطنين في الوسط الاجتماعي والسياسي العربي، على أساس الجنس والعرق والدين، وذلك لأسباب ثقافية وتاريخية. فعلى سبيل المثال، ما زالت المرأة أقل حظًا من الرجل في الوطن العربي، وتعاني التمييز السلبي على

(32) Vacherot, *La Démocratie*, pp. 7-9.

أكثـر من صعيـد. كما أن بعـض الأقليـات الدينيـة والثقافية تعاني هـي الأخرى اللامساواة إما سياسيًا أو ثقافيًا أو اجتماعيًا.

بناء عليه، إن مسـتقبل النظام الديمقراطي في العالم العربي مرتبط أشـد ما يكون الارتبـاط بتحقق مجموعة مـن التطـورات المختلفة؛ وعلى رأسـها إقرار مبدأ المسـاواة السياسـية والثقافية والاجتماعيـة بين أفراد الأمـة. وتُراكم الدول العربية في هذا الاتجاه - ومنذ عقود - إنجازات متفاوتة؛ فبعضها قطع أشـواطًا كبيرة في المسـاواة القانونية بين الجنسين، وبعضها الآخر حقق تقدمًا في مجال المساواة بين الأعراق... لكنْ، أيًا يكنِ حجم هذا التقدم/ التراكم المتحقِّق؛ فإن الشروط التي هيّأها الربيع العربي تشكّل حافزًا موضوعيًا وتاريخيًا لتحقيق طفرة كبيرة على درب المساواة، بما يسـهِّل عملية الانتقال الديمقراطي الشامل ثقافيًا واجتماعيًا وسياسيًا.

إن التحـول الديمقراطـي الذي يعيشـه معظم البلـدان العربيـة يفرض على القوى السياسـية الفاعلـة والمترددة فـي أخذها بمبدأ المسـاواة، حسْـمَ موقفها تجاهـه، وإعـلان دخولهـا فـي منطـق النظـام الديمقراطـي؛ وعلـى رأس هـذه القوى الأحزاب والحركات الإسـلامية التي يتسـبب لها مطلب المساواة بحرج أخلاقـي وسياسـي كبير. فعلى سـبيل المثـال، ينقض تطبيـق المسـاواة المطلَقة بين الجنسـين - الذي يُعتبر شـرطًا للمواطَنة الكاملة والصحيحة بشـكل صريح ومباشر - بعض الأحكام الشرعية الخاصة بعلاقة المرأة بالرجل.

تبعًا لذلـك، الحرج الـذي يعانيه الإسـلاميون مع مبدأ المسـاواة هو حرج مـزدوج، يتعلق - من جهة - بكونه أحد مبادئ النظـام الديمقراطي التي لا غنى عنهـا، ويتعلق - من جهـة ثانية - بمصادمته بعض أحكام الشـريعة الإسـلامية. فكيف تدبّر الإسلاميون هذا الحرج الشرعي والديمقراطي؟

لـم يواجه «حزب العدالة والتنميـة» المغربي - في هذا الطـور الانتقالي - أسـئلـة حرجة في موضوع المسـاواة التي قـد تضعه وجهًا لوجـه أمام الأحكام

الشـرعية[33]. وأقصى ما طُرح عليه من قضايا - خلال هـذه المدة القصيرة - ما عُـرف في المغـرب بقضيـة «المناصفـة»؛ ويُقصـد بها إشـراك النسـاء على قدم المسـاواة مع الرجال فـي تحمّل المسـؤوليات الحكومية وغيرهـا من الوظائف العليا، تنفيذًا لنصوص الدستور الجديد[34]. إذ لم تحوِ الحكومة الجديدة - التي يرئسها الأمين العام لـ «حزب العدالة والتنمية» - إلا وجهًا نسائيًا واحدًا، أعطي حقيبة اجتماعية (الأسـرة والتضامن)، ويتعلق الأمر ببسـيمة حقاوي. وإزاء هذه القضيـة أعلن «حـزب العدالة والتنميـة» أن المناصفة هي أحـد أهداف حكومته التي سـيعمل من أجلها طول ولايته. وأكد أن وجود امـرأة وحيدة في الحكومة هو مـن اقتراحـه؛ نافيًا عن نفسـه تهمـة التأخير المقصـود للمرأة عـن الحكومة التي يرأسـها. وأوضـح أن أحزاب التحالـف الأخرى - بما فيهـا «حزب التقدم والاشتراكية» الذي يعتبر نفسه حارسًا لقيم الحداثة في حكومة الإسلاميين - لم تقترح من نسائها أي مرشَّحة للمناصب الحكومية.

بناءً عليه، وسـعيًا منه إلى تحقيق المساواة والمناصفة بين الجنسين؛ يعتمد «حـزب العدالة والتنمية» «مقاربـة التمييز الإيجابي، كإجـراء انتقالي وضروري؛ يمكِّـن مـن إنصـاف النسـاء، وتعزيـز قدراتهن، وتـدارك المسـافة التـي فرضها الإقصاء التاريخي (...) إن تمكين النسـاء اعتمادًا علـى التمييز الإيجابي، ينبغي أن يتأسـس علـى مقاربـة تكاملية تقـوم على إقـرار الإنصـاف والعـدل ومراعاة

(33) عـرف المغـرب صراعًـا سياسـيًا واجتماعيًا حـادًا وقويـًا في عهـد حكومة الاشـتراكي عبد الرحمن اليوسـفي، بين عامي 1999 و2000، علـى خلفية التعديلات المقترَحة لمدونة الأسـرة (مدونة الأحوال الشـخصية)؛ وذلك انطلاقًا من رؤيـة «خطة العمل الوطنية لإدماج المرأة في التنمية». إذ انقسـم الشـارع المغربي بين تيارين رئيسـين: التيار الإسـلامي بقيادة حركة التوحيد والإصلاح، والتيار الحداثي بقيادة أحزاب اليسـار والحركات النسـائية اليسـارية. وانتهت هـذه المعركة بتحكيم ملكي، حسـم - من خـلال لجنة علمية مختلطـة - أهم القضايا الخلافية بيـن الطرفين. وأهم ما يثير الانتبـاه في هذه المعركة السياسـية الحادة - على الرغم مـن خطورتها - وفاؤها للمقتضيـات الديمقراطية في الصراع السياسـي. فلـم توجد أي مصادمات أو انفلاتات أمنية، وحتى حسـمُ هذه المواجهة وقع هـو الآخر من خلال منطق الأغلبية الديمقراطية، من دون أن يُغفل تطلعات الأقلية.

(34) ينـص الدسـتور المعدَّل للمملكـة المغربية، على إحـداث هيئة وطنية تعنـى بتحقيق التكافؤ والمناصفة بين الرجال والنساء، في الفصلين 19 و164.

مختلف مكونات الأسرة والتكامل بينها»[35]. وتنزيلًا لهذه القناعة في مكانتها مكّن «حزب العدالة والتنمية» النساء من أكثر من 40 في المئة من مقاعد برلمان الحزب (المجلس الوطني)، في مؤتمره الأخير.

إجمالًا، يبدو «حزب العدالة والتنمية المغربي» منخرطًا - وبكفاءة - في مشروع التسوية بين الرجال والنساء، والرفع من القدرات التنافسية لهؤلاء؛ حتى يتمكنَّ من الاضطلاع بأدوارهن التنموية والإصلاحية إلى جانب الرجل. ولا تؤثّر في هذا التوجه وصدقيته بعض الخصوصيات الشرعية مثل تلك المتعلقة باقتسام الإرث أو الولاية في الزواج وغيرهما.

خاتمة

«الإسلاميون في طور تحوّل»: تلك حقيقة سياسية وفكرية، وحكم واقعي انتهينا إليه من خلال رصد «ديالكتيك» الفكر والواقع في المشروع الإصلاحي لدى الإسلاميين المعتدلين؛ وذلك انطلاقًا من موضوع الديمقراطية. فالتحول التاريخي الكبير الذي يعيشه الوطن العربي منذ شهور، والذي لا يزال مستمرًا إلى الآن؛ هو تحوّل في الأفكار والقناعات ومنهجيات الإصلاح لامس جل القوى الاجتماعية الفاعلة في الوطن العربي، بمن فيها الإسلاميون، إضافة إلى أنه تحوُّل في البنى والأنظمة السياسية.

إن التداعيات الفكرية والسياسية للربيع العربي على الحركات الإسلامية كثيرة ومتنوعة، ويمكن رصدها في أكثر من عمل. غير أن أهم هذه التداعيات، تلك المتعلقة بمفهوم الديمقراطية. وحاولنا طوال هذه الدراسة رصد التقدم الذي أحرزه الإسلاميون بمناسبة حلول «الربيع العربي» في اتجاه الديمقراطية.

انتقل الإسلاميون - بشكل شبه حاسم - في أجواء الثورات العربية على أنظمة الاستبداد؛ من الديمقراطية الأداتية التي تجسدها أدوات الانتخاب والتعددية السياسية والتداول السلمي للسلطة... إلى الديمقراطية الفلسفية التي

(35) حركة النهضة، «أطروحة المؤتمر السابع،» ص 31.

تجسّدها مفاهيم الحرية والقانون الوضعي والمساواة. وتبدد في هذه الأجواء الكثير من الشبهات والتحفظات الإسلامية عن الديمقراطية التي كانت تشكّل عقبات كأداء أمامها.

يُعدّ «حزب العدالة والتنمية» المغربي - من خلال أطروحاته المختلفة في العمل السياسي، وآخرها أطروحة المؤتمر السابع - نموذجًا لغيره من الأحزاب ذات المرجعية الإسلامية بالعالم العربي، في الأخذ بالديمقراطية من أبعادها التقنية والفلسفية. ذلك أنه استطاع ابتكار وجهات نظر متماسكة في شأن المفاهيم الأساس للديمقراطية؛ توفّق بين هويته الدينية ومقتضيات الاجتماع السياسي الحديث، وهي:

- في موضوع الحرية: تمكّن هذا الحزب من مقاربة إشكالية الحريات عمومًا والحريات الفردية خصوصًا، بمنهج ديمقراطي، قائم على التمييز بين الحريات العامة والحريات الخاصة. كما أقر بوجوب احترام الإرادة العامة؛ مع التزام حفظ حقوق الأقليات وحرياتهم من خلال القانون.

- في موضوع الشريعة والتشريع: جعل هذا الحزب التشريع من اختصاص الأمة، من خلال ممثليها في المجالس النيابية؛ معتبرًا أنه ممارسة وضعية صرف متأثرة بالأحوال والظروف. هذا في حين جعل الشريعة مرجعية عامة، ذات سلطة مصدرية شأنها في ذلك شأن المواثيق الدولية وغيرها من المصادر.

- في موضوع المساواة: يعتبر «حزب العدالة والتنمية» المساواة حقًا من حقوق المواطَنة التي يتساوى فيها الجميع؛ بغض النظر عن جنسهم أو عرقهم أو دينهم أو انتمائهم الطبقي. وحرصًا منه على هذا المبدأ؛ يحاول - من خلال سياسة التمييز الإيجابي - رفع حظوظ المرأة، ومستوى حضورها سياسيًا واجتماعيًا. بل الأبلغ من هذا كله هو موقفه من التمييز الديني بين الجنسين؛ بحيث إنه لم يلوِّح إزاءه بلافتة الشرعية الدينية، بل عزَزها بالشرعية الديمقراطية، وجعل التمييز ترجمة للإرادة العامة، وليس إكراهًا دينيًا لمجموع المواطنين.

المراجع

كتب

الترابي، حسن. الحركة الإسلامية في السودان. ط. 2. الدار البيضاء: منشورات دار الفرقان، 1991.

حركة التوحيد والإصلاح المغربية. وثيقة الرؤية السياسية. الرباط: طوب بريس، 2003.

الريسوني، أحمد. الحركة الإسلامية المغربية: صعود أم أفول. تقديم فريد الأنصاري. الدار البيضاء: منشورات ألوان مغربية، 2004. (سلسلة حوارات؛ 1)

______. فقه الثورة: مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي. الرياض: منشورات مركز نماء للبحوث والدراسات، 2012.

سبيرتان - بلان، غيوم. الفلسفة السياسية في القرنين التاسع عشر والعشرين. ترجمة عز الدين الخطابي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011.

العروي، عبد الله. مفهوم الحرية. ط. 4. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2008.

الغنوشي، راشد. حوارات قصي صالح درويش. الدار البيضاء: منشورات الفرقان - دار قرطبة، 1993.

______. الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام. بيروت: الدار العربية للعلوم - ناشرون ومركز الجزيرة للدراسات، 2012.

ياسين، عبد السلام. الشورى والديمقراطي. الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، 1996.

Books

Schnapper, Dominique. *Qu'est - ce que la citoyenneté?*. Avec la collaboration de Christian Bachelier. [Paris]: Gallimard, 2000. (Folio. Actuel; 75)

Vacherot, Etienne. *La Démocratie*. Paris: F. Chamerot, [1859].

الفصل الثالث

صعود إسلامي أم فشل علماني؟
محاولة لفهم نتائج الانتخابات المصرية
بعد ثورة 25 يناير

مروة فكري

على الرغم من أن محركي التغيير في دول ما يعرف بـ «الربيع العربي» كانوا مجموعة من الشباب غير المنتمين إلى أحزاب أو جماعات سياسية بعينها، وعلى الرغم من حقيقة أن الثورات في الدول العربية رفعت في الأغلب شعارات بعيدة من الخطاب الديني، إلا أن الانتخابات التي أعقبت تلك الثورات شهدت اكتساحًا لتيار الإسلام السياسي وتصعيدًا للإسلاميين إلى سدة الحكم. وأبرز الأمثلة على ذلك حالة جماعة الإخوان المسلمين المصرية التي استطاعت من خلال ذراعها السياسي المتمثل في حزب الحرية والعدالة أن تنجح في كل معركة انتخابية بعد الثورة بدءًا من استفتاء 19 آذار/ مارس 2011 مرورًا بالانتخابات البرلمانية في تشرين الثاني/ نوفمبر 2011، ثم نجاحها في تصعيد مرشحها إلى رئاسة الجمهورية، وأخيرًا في تمرير الدستور الذي أدّت دورًا كبيرًا في صوغه.

كان هـذا الصعـود، ولا يـزال، محـل العديد مـن التفسـيرات والجدالات سـواء علـى المسـتوى النظـري أم مسـتوى العمـل السياسـي. فعلى المسـتوى النظـري، هناك مـن رأى أن مثل هذا الصعود جاء على حسـاب بناء نظم جديدة وديمقراطيات حقيقية اسـتنادًا إلى الاعتقاد بعدم جدية الإسـلاميين في ما يتعلق بقبـول الديمقراطية أساسًـا للممارسـة السياسـية والخلـط الحادث بيـن الديني والسياسـي. في المقابل، رأى آخـرون أن الديمقراطية في العالم العربي بشـكل عـام لا يمكـن أن تنشـأ، وإذا نشـأت فلن تسـتمر، مـن دون إدماج الإسـلاميين في العمليـة السياسـية. أما على المسـتوى العملي فتبـارت التفسـيرات من غير الإسـلاميين من القوى العلمانية (التي تفضل تسـمية نفسـها بالمدنية) لمثل هذا الصعود. واستندت معظم هذه التفسيرات إلى عوامل «هيكلية» تتمثل بالأساس فـي الأميـة والفقـر اللذيـن سـهّلا، مـن وجهـة نظـر القـوى المدنية، اسـتغلال الإسـلاميين المشـاعر الدينية لدى المصريين للتصويت لمصلحتهم، إضافة إلى استخدامهم الرشـاوى الانتخابية أكانت نقدية أم عينية، مسـتفيدين في ذلك من خبرتهم التنظيمية وهيكلهم المتماسك.

الملاحظ في هذه التفسيرات أنها ركزت إما على عوامل خاصة بخصائص الهيئة الناخبة مثل المسـتوى الاقتصادي أو التعليمـي، أو أخرى متعلقة بجماعة الإخوان ذاتها في ما يخص قدرتها التنظيمية أو استخدامها الخطاب الديني. إلا أن المفتقد في هذه التفسيرات أمران: الأول التحقق من صحة العلاقة بين معدل الفقر ومسـتوى الأمية من جهة، والتصويت للإخوان المسـلمين وحزب الحرية والعدالة من جهة أخرى. والثاني عدم رغبة أو قدرة أنصار هذه التفسيرات على فهم هذا الصعود في سياقه السياسي والاجتماعي والتاريخي.

تساؤلات الدراسة وافتراضاتها

التسـاؤل الأسـاس للدراسـة هـو: لمـاذا نجـح الإطـار الفكـري لجماعة الإخـوان المسـلمين إبـان الانتخابـات فـي تعبئـة الناخبيـن على حسـاب التيار العلمانـي «المدني»؟ ومـا تداعيات هـذا الصعود على التحـول الديمقراطي في

مصر؟ وتقوم هذه الدراسة بمحاولة فهم الأداء الانتخابي لجماعة الإخوان المسلمين وحزب الحرية والعدالة من خلال مستويين. يتعلق المستوى الأول بتفنيد التفسيرات الهيكلية الخاصة بالمستوى التعليمي ومعدل الفقر، فإذا كان صحيحًا أن القاعدة الانتخابية للتيار الإسلامي - خصوصًا جماعة الإخوان المسلمين محور التركيز في هذه الدراسة - هي من الأميين والفقراء، فكيف يمكن أن نفسر فوز الإسلاميين في الانتخابات البرلمانية في دوائر تضم أحياء ذات مستويات معيشة متوسطة وعالية في القاهرة والإسكندرية؟ أما المستوى الثاني فهو خاص بالخطاب السياسي للجماعة والحزب إبان الانتخابات من حيث الأفكار المطروحة وتفاعلها مع الأنشطة التنظيمية والاستراتيجيات المستخدمة.

تعتمد الدراسة في هذا السياق على اقتراب/ نظرية الحركات الاجتماعية (Social Movement Theory). وتدرس هذه النظرية أسباب ظهور الحركات الاجتماعية التي تعمل على التعبئة من أجل هدف أو قضية معينة، أو تلك التي تمثل جماعة متحدية للدولة بشكل عام. وتهتم النظرية بالأساس بالإجابة عن أسئلة عدة: أولًا، لماذا تظهر الحركات الاجتماعية وما هي أهدافها؟ ثانيًا، لماذا يلجأ المواطنون إلى الاعتراض والتظاهر وغيرهما من الأنشطة المضادة للنظام؟ ثالثًا: على أي أساس تختار الحركات الاجتماعية استراتيجياتها؟ وتستند التجليات الحديثة[1] لنظرية الحركات الاجتماعية إلى ثلاثة عناصر

(1) اهتمت المساهمات الأولى للنظرية بالنواحي النفسية لشرح ظهور الحركات الاجتماعية. وطبقًا لهذه النظرة فإن القيود الهيكلية الناتجة من عمليات التصنيع والتحديث وعدم الاستقرار الاقتصادي والخلل الاجتماعي أدت إلى مشاعر عزلة ويأس اجتماعي. وشجعت هذه المشاعر الأفراد على الانضمام إلى الحركات الاجتماعية والمشاركة في الاحتجاجات. ووجه هذا الاقتراب من الحركات الاجتماعية بنقد شديد لنظرته إلى النظام على أنه ساكن (Static). وألقى منتقدو هذا التوجه الضوء على حقيقة أنه على الرغم من أن القيود الهيكلية أكثر كثيرًا في الدول الأكثر فقرًا والأقل ديمقراطية، فإن الحركات الاجتماعية فيها أقل من نظيرتها في الدول الأكثر ديمقراطية. كان لهذه الانتقادات أثرها في ظهور تفسيرات أخرى تنطلق من السلوك العقلاني الرشيد لا بالرجوع إلى الحالة النفسية. أدت هذه النظرة الجديدة إلى الحركات الاجتماعية إلى تطوير نظريات ومفاهيم تفسيرية لا تتناول بالتفسير ظهور الحركات الاجتماعية فحسب بل تقدم تفسيرًا لتطور تلك الحركات أيضًا، محولة التركيز من على الفرد باعتباره وحدة تحليل إلى الحركات الاجتماعية مجموعةً أو تنظيمًا باعتبارها وحدة تحليل. للاطلاع على =

أساسية لفهم مثل هذه الحركات: هيكل الفرص السياسية[2] (Political Opportunity Structure)، موارد التعبئة[3] (Resource Mobilization)، والأطر (Framing).

تركز الدراسة على البعد الخاص بالأطر (Framing) الذي يهتم بأسلوب التعبير عن الأفكار والأهداف والوسائل المستخدمة لتحقيقها. بيد أن اهتمام الدراسة ليس مقصورًا على الأفكار في حد ذاتها بقدر الاهتمام بالتفاعل بين كل من الأفكار والتنظيم والبيئة[4]. وتقتصر الدراسة في تعريفها البيئة على

= التوجهات الأولى للنظرية، انظر: Ralph H. Turner [and] Lewis M. Killian, *Collective Behavior*, 2nd ed. (Englewood Cliffs, N. J: Prentice-Hall, [1972]), and William Komhauser, *The Politics of Mass Society* (Glencoe, Ill.: Free Press, [1959]).

وعن انتقاد هذا التوجه، انظر: Sidney G. Tarrow, «Political Opportunities and Constraints,» in: Sidney G. Tarrow, *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics* (Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1998).

(2) يشير هذا المصطلح إلى العلاقة بين الحركة الاجتماعية وبيئتها، خصوصًا البيئة السياسية. وطوّر المفهوم في بدايته لشرح صعود الحركات الاجتماعية الاحتجاجية في إطار النظم الديمقراطية. وكان التركيز بالأساس على درجة انفتاح النظام السياسي وقدرته وكذلك على تشكيلة النخبة. وهناك من حاول في ما بعد أن يستفيد من هذا الإطار لفهم جهد التعبئة في النظم غير الديمقراطية، خصوصًا في ما يتعلق بالحركات الإسلامية. وبناء على هذا، أضافوا عناصر عدة إلى تعريف هيكل الفرص السياسية: 1 - إمكانية الوصول إلى السياسة المؤسسية (Institutionalized Politics)، 2 - طبيعة قمع الدولة (Nature of State Repression). للمزيد عن هذا المصطلح، انظر: Peter K. Eisinger, «The Conditions of Protest Behaviour in American Cities,» *American Political Science Review*, vol. 67, no. 1 (March 1973); David S. Meyer and Debra C. Minkoff, «Conceptualizing Political Opportunity,» *Social Forces*, vol. 82, no. 4 (2004), and J. Craig Jenkins and Bert Klandermans, «The Politics of Social Protest,» in: J. Craig Jenkins and Bert Klandermans, eds., *The Politics of Social Protest: Comparative Perspectives on States and Social Movements* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995).

(3) يشير هذا المفهوم إلى أشكال المنظمات والموارد المتاحة للحركات الاجتماعية. وفي هذا السياق يكون الاهتمام بالمؤسسات الرسمية (البرلمان والأحزاب والنقابات)، وكذلك غير الرسمية (الشبكات الاجتماعية وبناء التحالفات والتظاهر). وتعد الموارد غير الرسمية الأكثر انتشارًا في الدول الأقل انفتاحًا من الناحية الديمقراطية حيث السعي وراء الموارد الرسمية غالبًا ما يثير عداء النظام ويكون سببًا في انتهاجه سياسات قمعية. للمزيد عن هذا المفهوم، انظر: Quintan Wiktorowicz, «Introduction: Islamic Activism and Social Movement Theory,» in: Quintan Wiktorowicz, *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 2004).

(4) عن هذا المفهوم، انظر: Doug McAdam, John D. McCarthy and Mayer N. Zald, eds., *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings* (Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1996).

الإطار السياسي الذي تجري العملية الانتخابية فيه، وبصورة أكثر تحديدًا النظام الانتخابي، وكذلك الخطاب والبرامج السياسية للتيارات غير الإسلامية على الساحة المصرية. ويعد أسلوب المقارنة من أكثر الأساليب الملائمة لغرض الدراسة لأن صعود الإسلاميين كان مقابله فشلًا للتيار العلماني «المدني».

تقوم الدراسة على افتراض أساس هو أن الأداء الانتخابي لجماعة الإخوان المسلمين وحزب الحرية والعدالة لا يمثل صعودًا للإسلاميين بقدر ما هو تعبير عن فشل النخب العلمانية في تقديم بديل سياسي واقتصادي وأخلاقي للفكرة الإسلامية.

أولًا: التفسيرات الهيكلية لتفسير الصعود الإسلامي

دارت التبريرات التي ساقها الطرف الخاسر - مدعومًا من الإعلام بصوره كلها - حول أثر الأمية والفقر في خيارات الناخبين، ما يجعلهم صيدًا سهلًا للرشاوى الانتخابية (العينية أو المادية) أو للتغرير باسم الدين. والحقيقة أن مثل هذه الافتراضات التي يُتحدث عنها على أنها حقائق لم تخضع للاختبار العلمي، وحتى عندما يحدث ذلك لا يسلط الضوء عليها. وهذا ما ستناقشه الدراسة في هذا المبحث.

مثلت نتائج استفتاء 19 آذار/ مارس 2011 المتعلقة بالتعديلات الدستورية - التي وافق فيها 77 في المئة من الأصوات الصحيحة المشاركة على مسار التعديلات الدستورية في مقابل رفض 23 في المئة - صدمة لتيار المعارضة، خصوصًا في شقها العلماني، وكانت بداية لحالة الاستقطاب الحادة التي تعيشها مصر حاليًا. وكما لم تحاول التيارات المعارضة لمسار «الانتخابات أولًا» أن تتفهم لماذا اختار الناخبون هذا المسار بدلًا من مسار «الدستور أولًا»، لم تتفهم أيضًا - على الرغم من توقع كثيرين من المراقبين - نتائج الانتخابات البرلمانية التي منحت الإسلاميين ما يقرب من 70 في المئة من مقاعد مجلس الشعب . وبدلًا من القيام بعملية مراجعة للذات وللخطاب والاستراتيجيات المستخدمة في التعامل مع الهيئة الناخبة، تعالت الأصوات المبررة لهذه النتائج

استنادًا إلى فقر الناخبين وجهلهم. صحيح أن نسبة الأمية في مصر تصل إلى 40 في المئة، وهناك 40 في المئة أيضًا من المصريين يعيشون على أقل من دولارين في اليوم، إلا أن حديث النخبة المعارضة اعتمد على إطلاق هذه المقولات من دون اختبار حقيقي لها، خصوصًا أن نسبة المشاركة في استفتاء 19 آذار/ مارس بلغت 41 في المئة، ووصلت إلى ما يقرب من 52 في المئة الانتخابات البرلمانية وهي نسب عالية نسبيًا إذا ما قورنت بنسبة المشاركة التي اعتادت مصر عليها في السابق(5).

لنُلقِ نظرة على طبيعة هذه العلاقة في ما يتعلق باستفتاء 19 آذار/ مارس، والاستفتاء على الدستور في كانون الأول/ ديسمبر 2012، والانتخابات البرلمانية. شهد المناخ السياسي في مصر إبان استفتاء آذار/ مارس والانتخابات البرلمانية إرهاصات ثم تعميقًا لاستقطاب سياسي بين القوى الإسلامية من جهة والعلمانية من جهة أخرى، سرعان ما تطور إلى استقطاب متصاعد وعنيف بالمعنى اللفظي للكلمة مع الاستفتاء على الدستور في كانون الأول/ ديسمبر 2012.

ثانيًا: العلاقة بين معدل الأمية ونسبة الموافقة في الاستفتاء

كان استفتاء 19 آذار/ مارس أول موقعة انتخابية تشهدها مصر بعد الثورة. فبعد تولّي المجلس العسكري إدارة شؤون البلاد في 11 شباط/ فبراير 2011، علّق العمل بدستور عام 1971 وألّف لجنة من القانونيين لتعديل بعض المواد في الدستور محل الانتقاد حتى يمكن بناء عليها إجراء الانتخابات البرلمانية والرئاسية. أُلفت اللجنة برئاسة المستشار طارق البشري وجرى الاستفتاء على إحدى عشرة مادة جرى تعديلها(6). وكان أبرز هذه

(5) للاطلاع على الإحصائيات الخاصة بالانتخابات والاستفتاءات المصرية، انظر موقع اللجنة العليا للانتخابات: http://www.elections.eg/

(6) على الرغم من أن الاستفتاء على التعديلات الدستورية لإحدى عشرة مادة، فإن الإعلان الدستوري الصادر بهذه المواد في 30 آذار/ مارس 2011 ضم 63 مادة من بينها مبادئ وأحكام عامة مثل دين الدولة ولغتها، وأخرى خاصة باختصاصات المجلس الأعلى للقوات المسلحة، واختصاصات =

المواد ما يتعلق بوضع حد أقصى لفترة الرئاسة بمدتين كل منها أربع سنوات وتيسير شروط الترشح للرئاسة. كما نصت التعديلات على ضرورة الإشراف القضائي الكامل على الانتخابات، وإلزام الرئيس بتعيين نائب واحد على الأقل. إلا أن أهم البنود التي تضمنتها التعديلات هي تلك الخاصة بتشكيل لجنة لصوغ دستور جديد بعد الانتخابات البرلمانية حيث يختار البرلمان مئة عضو لهذه المهمة، وهي المادة التي فتحت الباب لكثير من الخلافات في شأن معايير الاختيار وشروطه[7]. وعلى الرغم من الفارق الكبير بين نسبة مؤيدي مسار التعديلات (77 في المئة) وتلك الخاصة بالمعارضين (23 في المئة)، إلا أن معسكر الرافضين رأى النتيجة انعكاسًا لاستغلال التيارات الإسلامية لفقر الناخبين وجهلهم. وعندما جرى الاستفتاء على الدستور في كانون الأول/ ديسمبر 2012، جاءت نسبة الموافقة 63.8 في المئة، في حين رفض الدستور 36.2 في المئة من الناخبين[8]. وعادت حجج الأمية والفقر لتتردد من جديد بصفتها أحد المبررات الأساسية لانتصار رؤية التيارات الإسلامية الأكثر تأثيرًا. إلى أي مدى تصدق هذه المقولات؟ خصوصًا عندما تعجز عن تفسير بعض الحالات.

يوضح الشكل (3 – 1) مقارنة للعلاقة بين معدل الأمية ونسبة الموافقة في الاستفتاء بين آذار/ مارس 2011 وكانون الأول/ ديسمبر 2012.

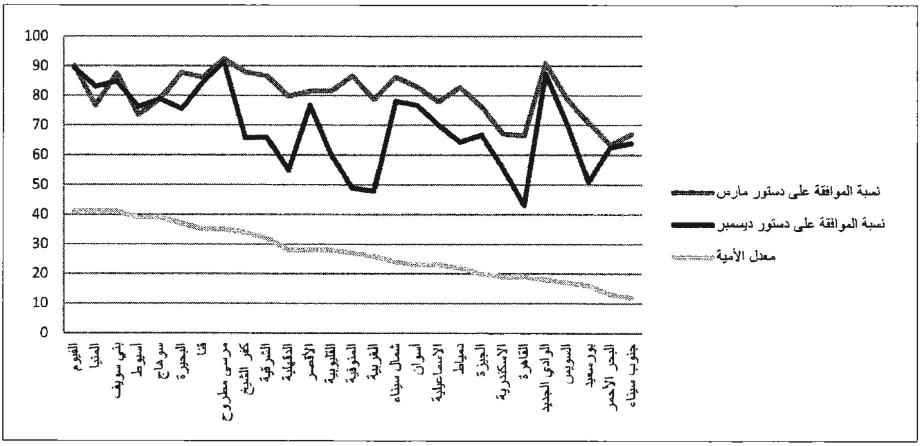
= مجلس الوزراء وغيرها من المواد التي لم تكن ضمن المواد المستفتى عليها. وكانت من أكثر القضايا التي أثارت الاعتراض على هذا الإعلان عدم تحديد مدة بقاء المجلس الأعلى للقوات المسلحة في السلطة، وكذلك خلا من تحديد معايير اختيار اللجنة التأسيسية للدستور التي وفقًا لاستفتاء آذار/ مارس يخول للبرلمان اختيار أعضائها المئة. كانت قضية الجمعية التأسيسية من القضايا المركزية في مصر ما بعد الثورة وكانت سببًا رئيسًا في تفاقم الاستقطاب ومناخ عدم الثقة الحالي. للمزيد عن إعلان 30 آذار/ مارس، انظر:

«الإعلان الدستوري 30 آذار/ مارس 2011: خطوات للخلف والشعب يتطلع للأمام،» الشبكة العربية لمعلومات حقوق الإنسان، http://www.anhri.net/?p=28235

(7) للمزيد عن التعديلات الدستورية، انظر: http://referendum2011.elections.eg/constitutional-amendments/2011-03-11-22-18-43.html

(8) عن نتائج الاستفتاء على الدستور في كانون الأول/ ديسمبر 2012، انظر: https://referendum2012.elections.eg/results/referendum-results

الشكل (3 – 1)
العلاقة بين معدل الأمية ونسبة الموافقة في الاستفتاء



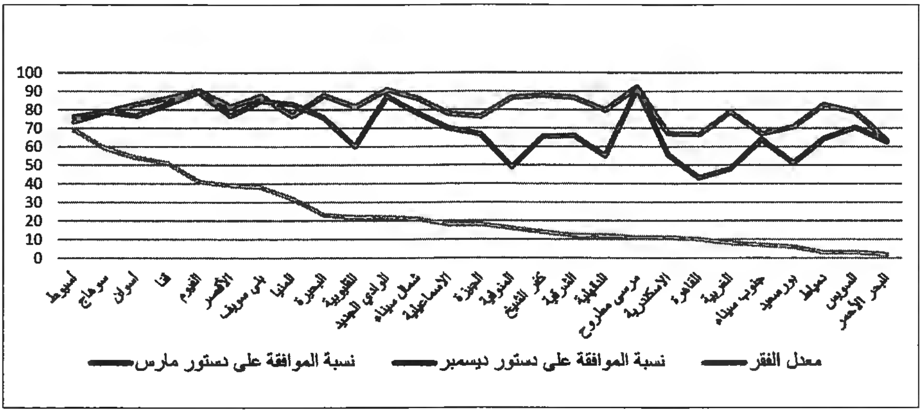
يتضح من الشكل أن العلاقة بين معدل الأمية والموافقة في الاستفتاء لا تستقيم في الحالات كلها. على سبيل المثال، وافقت محافظة الوادي الجديد – وهي واحدة من أدنى معدلات الأمية في الجمهورية (أقل من نظيرتها في القاهرة) – على التعديلات الدستورية بنسبة 90.9 في المئة متفوقة بذلك على محافظة الفيوم صاحبة أعلى معدل للأمية في الجمهورية التي وافقت على التعديلات الدستورية بنسبة 90.2 في المئة، كما وافقت على الدستور بنسبة 87.3 في المئة مقتربة بذلك مع الفيوم التي وافقت على الدستور بنسبة 89.5 في المئة. كما أن محافظة جنوب سيناء تتمتع بأقل معدل أمية على مستوى الجمهورية، ومع ذلك فإنها من المحافظات التي سبق وأيدت استفتاء آذار/ مارس بنسبة 66.9 في المئة، كما وافقت على الدستور في استفتاء كانون الأول/ ديسمبر بنسبة 63.9 في المئة. كما أن محافظة مثل البحر الأحمر وهي من أقل معدلات الأمية (13 في المئة) ساندت استفتاء آذار/ مارس بـ 63.4 في المئة، واختارت حمدين صباحي في الجولة الأولى لانتخابات الرئاسة، ثم وافقت على الدستور بنسبة 62.6 في المئة، وهي من المحافظات التي تغيرت فيها نسبة الموافقة تغيرًا ضئيلًا. كذلك فإن محافظة الوادي الجديد التي يقل معدل الأمية فيها عنه في القاهرة، وافقت على

تعديـلات آذار/ مارس بنسـبة 90 فـي المئة، واسـتفتاء كانون الأول/ ديسـمبر بنسبة 87.3 في المئة.

ثالثًا: العلاقة بين معدل الفقر ونسبة الموافقة في الاستفتاء

الشكل (3 – 2)

العلاقة بين معدل الفقر ونسبة الموافقة في الاستفتاء



يتضـح أيضًـا مـن الشـكل (3 – 2) أن العلاقـة بيـن معـدل الفقـر ونسـبة الموافقة على الاسـتفتاء ليست مطردة في الأوقات كلها، فمحافظات مثل البحر الأحمـر والسـويس ودمياط تكـون معـدلات الفقر فيهـا منخفضة نسـبيًا مقارنة بباقي محافظات الجمهورية ومع ذلك فإن متوسـط نسـبة موافقتها على دسـتور آذار/ مـارس كانـت 75 في المئـة، وفي كانون الأول/ ديسـمبر بلغـت نحو 66 في المئة. كما أن محافظة مثل بورسـعيد – ذات معـدل الفقر المنخفض (6 في المئـة) – كانت قد وافقـت على تعديـلات آذار/ مارس بنسـبة 70.8 في المئة، لكنها اختارت دعم صباحي في الجولة الأولى من انتخابات الرئاسـة، ووافقت على الدسـتور بأغلبية بسـيطة هـي 51 فـي المئة، ما يـدل على أنها ليسـت من المحافظات التي يتمتع فيها التيار الإسـلامي بنفوذ واضح. وهذا يؤكد أن نسب الموافقة فـي الاسـتفتاءات لا تنتج بالضرورة مـن ضغط الفقـر أو الجهل الذي

يسـهل من التلاعـب بالمشـاعر الدينيـة. والواقع أن الاسـتناد إلى معـدل الأمية والفقـر لتبرير الفشـل فـي الانتخابات يدخل ضمـن الحجج السـهلة للمعارضة التـي لا تتطلب منها مراجعـة الذات هي الأخـرى، لأنها ببسـاطة لا تعتبر نتائج الاسـتفتاءات أو الانتخابـات معيـارًا للحقيقـة بقـدر ما هـي معيار لمدى رشـد الناخبين أو جهلهم بما هو أصلح لهم[9].

يتضـح الأمـر أكثـر عنـد قـراءة نتيجـة الانتخابـات البرلمانيـة لعـام 2011/2012، ففـي تحليلـه الديموغرافي لنتائج الانتخابـات، قدم أحمد عبد القـادر تحليـلًا لاثني عشـر مؤشـرًا ديموغرافيًا ودراسـة لمدى ارتبـاط كل منها بمعدلات التصويت لكل من الأحزاب والتكتـلات التي حصلت على ما يقرب من 90 في المئة من إجمالي أصوات القوائم[10].

يلخـص الجـدول (3 – 1) نتائـج الدراسـة فـي مـا يتعلق بحـزب الحرية والعدالة (الجناح السياسي لجماعة الإخوان المسلمين).

الجدول (3 – 1)
نتائج الدراسة في ما يتعلق بحزب الحرية والعدالة

المؤشر	مستوى الفقر	معدل التسجيل الانتخابي	نسبة الذكور في المسجلين انتخابيًا	نسبة الحضر
معدل الارتباط	0.0366	0.0408 -	0.0468 -	0.0751 -

المؤشر	متوسط السن	معدل البطالة	الكثافة السكانية	نسبة الأمية
معدل الارتباط	0.0055	0.1422 -	0.2155	0.0812

يتبع

(9) Samuel Tadros, «Egypt's Elections: Why the Islamists Won,» *World Affairs*, Available at: http://www.worldaffairsjournal.org/article/egypt %E2 %80 %99s-elections-why-islamists-won

(10) للاطلاع على الدراسـة: أحمد عبد القادر، «الانتخابات البرلمانية المصرية 2011–2012: تحليـل ديموجرافـي»، http://voiceofegypt.org/2012ParliamentaryElections/Arabic %20Summary %20 %20Egyptian %20Parliamentary %20Elections %202011-2012.htm

تابع

المؤشر	نسبة الناخبين من دون مؤهل	نسبة الناخبين ذوي التعليم المتوسط	نسبة الناخبين ذوي التعليم الجامعي	نسبة الطلبة
معدل الارتباط	- 0.0030	- 0.1744	0.1473	0.0325

المعدل اللازم لترجيح الارتباط: 0.297

نقلًا عن: أحمد عبد القادر. «الانتخابات البرلمانية المصرية 2011 - 2012: تحليل ديموجرافي».

كما تشير النتائج، لا توجد علاقة ارتباط قوية بين أي من المؤشرات التي اعتمدتها الدراسة والتصويت لمصلحة حزب الحرية والعدالة. وهذا يدل على أن الحزب، وبالتالي جماعة الإخوان، لديه قاعدة تأييد من بين فئات الشعب المختلفة من دون تمييز لقطاع معين، ما يؤكد عدم صحة ما تداولته القوى المعارضة من أن جماعة الإخوان تفوز بأصوات الفقراء والأميين[11]. وتشير هذه النتائج إلى كيف استفاد حزب الحرية والعدالة من دعم الشرائح الأكبر من الطبقة المتوسطة من المهنيين والقطاع الخاص الذين يعانون سوء الأوضاع الاقتصادية إلى جانب الشرائح المتدينة المؤيدة تقليديًا لهذا الحزب، حيث يشير التصويت الكبير للحزب في الانتخابات البرلمانية إلى نجاحه آنذاك في توسيع قاعدة مؤيديه واستقطاب شرائح واسعة من الناخبين من طبقات اجتماعية مختلفة غير القاعدة التقليدية الموالية له. وعززت دراسة قام بها المركز الدانماركي للسياسات الدولية من هذه النتائج عندما أوضحت أن الفقراء لا يصوتون بالضرورة للإخوان، وأن حزب الحرية والعدالة يعكس

(11) تختلف هذه النتائج قليلًا عند تطبيقها على حزب النور، حيث تشير الدراسة إلى أن شعبية حزب النور تتمثل في شريحة محدودة من المواطنين من بين الذكور صغار السن الذين لا يحملون شهادة جامعية أو أي شهادة تعليمية وغير مسجلين بصفتهم طلابًا، وهم أقل وعيًا سياسيًا ويعيشون في المناطق ذات الكثافة السكانية المنخفضة. كما يتشابه حزب الوسط مع حزب الحرية والعدالة من حيث عدم ارتباط أي من المؤشرات الديموغرافية بمعدلات التصويت للحزب، ما يشير إلى عدم ارتباط الحزب بشريحة اجتماعية معينة. انظر: عبد القادر، «الانتخابات البرلمانية المصرية».

سمات الحزب الشعبي الذي لا يرتبط بطبقة اجتماعية أو اقتصادية معينة[12].

في ما يتصل بالانتخابات البرلمانية تحديدًا، هناك عامل من العوامل الهيكلية على درجة عالية من الأهمية، ومع ذلك لم تُسلّط الضوء عليه وتعمّد التيار المعارض التركيز على عاملي الفقر والمرض. ويتصل هذا العامل بالنظام الانتخابي وما يرتبط به من تقسيم الدوائر، وهو ما سنناقشه في المبحث التالي.

رابعًا: فتش عن النظام الانتخابي

في ظل نظام مبارك، كانت مصر مقسمة إلى 222 دائرة انتخابية، تختار كل دائرة منها مرشحين اثنين بنظام الأغلبية المطلقة[13]. حابى هذا النظام العائلات المحلية في الدوائر الصغيرة التي كانت بمنزلة العمود الفقري للحزب الوطني الديمقراطي (الحزب الحاكم في ذلك الوقت). ودعم الحزب من المرشحين المحليين من خلال علاقة الراعي والعميل (Patron - client) في العديد من الدوائر باعتبارهم أعضاء في الحزب. كما جعل هذا النظام التصويت خيارًا بين مرشحين أفراد بدلًا من برامج أحزاب، ومن ثم كان الانتماء إلى قبيلة أو عائلة محلية قوية هو محك الاختيار الأساس[14]. ولما تمثلت أكبر التخوفات بعد الثورة بعودة بقايا النظام السابق من خلال استمرار سيطرة العائلات المحلية على الانتخابات، جاء إصرار القوى السياسية على الأخذ بنظام القوائم لإجهاض فرص «الفلول»[15]. واستقر المجلس العسكري، في محاولة منه لإرضاء جميع الأطراف، على نظام مختلط يجري فيه اختيار ثلثي قواعد

(12) للاطلاع على الدراسة: Jacob Mathias Wichmann, «Do the Poor Vote Islamists: Socio-Economic Explanations for the Voting Behaviour in Egypt's Elections for the People's Assembly,» *Danish Institute for International Studies (DIIS)* (January 2011), Available at: http://dipd.dk/wp-content/uploads/2012/01/Opl%C3%A6g-ved-Jakob-Wichmann.pdf

(13) للمزيد عن النظام الانتخابي في مصر قبل الثورة وبعدها، انظر: «Elections in Egypt: Analysis of the 2011 Parliamentary Electoral System,» *IFESI* (Nov. 2011), Available at: http://www.ifes.org/~/media/Files/Publications/White %20PaperReport/2011/Analysis_of_Egypts_2011_Parliamentary_Electoral_System.pdf

(14) Mazen Hassan, «The Effects of Egypt's Election Law,» *Foreign Policy*, 1/11/2011, Available at: http://mideast.foreignpolicy.com/posts/2011/11/01/egypts_electoral_cunundrum

(15) لفظ أشيع بعد الثورة ويستخدم في الإشارة إلى بقايا النظام السابق وأعداء الثورة.

مجلس الشعب تبعًا لنظام القوائم الحزبية والتمثيل النسبي في دوائر أكبر من السابق حيث يراوح حجم كل دائرة بين 4 و12 مقعدًا. أما الثلث المتبقي فتجري المنافسة عليه وفقًا للانتخاب الفردي في 83 دائرة، لكل منها مرشحان اثنان. انطوى النظام الانتخابي الجديد - آنذاك - على نقاط عدة صبت في مصلحة الإسلاميين بشكل عام والإخوان المسلمين على وجه الخصوص؛ إذ قلص تضخم حجم الدوائر نفوذ العائلات المحلية، حيث انسحبت بالفعل بعض العائلات المحلية من السباق عندما أدمجت ثلاث دوائر في دائرة واحدة. أما من قرر المشاركة منهم، فوجد نفسه في تنافس مع عائلات أخرى، واستفاد الإسلاميون من هذا التشتت[16]. ويوضح ناثان براون كيف أن الكتلة التصويتية للحزب الوطني لم تكن تعتمد على ماكينة حزبية شديدة الالتزام بقدر ما كانت تمثل تجمعًا من القادة والرموز المحلية التي استغلت شهرتها في تأمين مقاعد برلمانية، وأحيانًا من خلال توظيف الرشوة والبلطجة في دوائرها أيضًا. وكانت مثل هذه التركيبة ناجحة في ظل انتخابات فردية في دوائر أصغر حجمًا، لكنها غير مهيأة للعمل في ظل بيئة انتخابية كالتي أرساها القانون الجديد[17].

أعطى النظام الانتخابي ميزة واضحة للمحافظات الريفية الصغيرة على حساب القاهرة، حيث اشترط النظام مرشحين اثنين في كل دائرة بالنظام الفردي وضعف هذا العدد في كل دائرة بنظام القائمة، على أن تُعطى المحافظات مقاعد من خلال مضاعفات الرقم ستة. على سبيل المثال، محافظة مثل مطروح التي كان يجب من الناحية الديموغرافية أن يخصص لها مقعدان، حصلت على ستة مقاعد، كما حصلت محافظة الفيوم على 18 مقعدًا، بينما كان من المفترض أن يخصص لها 14. جاء هذا على حساب المراكز الحضرية، خصوصًا القاهرة الكبرى التي خسرت وفق هذا النظام نحو 41 مقعدًا من عدد المقاعد التي كان من المفترض أن تحصل عليها وفقًا لعدد السكان. ويشير صامويل تادروس إلى

(16) Samuel Tadros, «Egypt's Elections: Why the Islamists Won,» *World Affairs* (March/April 2012), Available at: http://mideast.foreignpolicy.com/posts/2011/11/01/egypts_electoral_cunundrum.

(17) Nathan Brown, «When Victory Becomes an Option: Egypt's Muslim Brotherhood Confronts Success,» *The Carnegie Papers* (January 2012), Available at: http://carnegieendowment.org/files/brotherhood_success.pdf

أنه بشكل عام، حرمت المراكز الحضرية من نحو 58 مقعدًا في هذه الانتخابات البرلمانية[18].

نقطة أخرى خاصة بالنظام الانتخابي هي أن كل ناخب كان مطالبًا بالتصويت لمرشحين فرديين إلى جانب اختيار قائمة حزبية، وبما أن الدوائر في النظامين لم تكن واحدة، فإن ذلك كان يعني أن الناخبين سيصوتون في دوائر قد تكون مختلفة جذريًا عن تلك التي يقوم فيها المرشحون بحملاتهم الدعائية[19]. وفي ظل غياب برامج حزبية وأفكار أيديولوجية واضحة، عندما اضطر الناخبون إلى اختيار قائمة حزبية إلى جانب المرشحين المستقلين، اختاروا حزب المرشح المستقل الذي أعطوه أصواتهم لأنهم يعرفونه، كما أنه يقدم لهم الخدمات. وبالطبع كان الإسلاميون الأكثر استفادة من ذلك التوجه كما ساعدهم في ذلك طبيعة المرشحين الإسلاميين، حيث قدم الإخوان أقوى مرشحيهم على المقاعد الفردية، كما وضعوا رموزًا إخوانية كبيرة على مقدمة القوائم. هكذا احتفظوا بالمرشحين الأقوياء الذين يتمتعون بدعم محلي للدوائر التي يجري الانتخاب فيها بالنظام الفردي حيث تمثل شهرة الاسم والخدمات المقدمة عاملين مهمين في عملية الاختيار وتقوّي فرص قبول القائمة لدى الناخبين[20].

في المقابل، كانت الحملة الانتخابية لغير الإسلاميين غير منظمة وفوضوية، فبينما أعلن الإسلاميون عن أسماء مرشحيهم مبكرًا وتواصلوا مع الناخبين قبل الانتخابات بفترة جيدة، كان مرشحو التيارات الأخرى غير معروفين في العديد من الدوائر. كما لم تهتم الأحزاب غير الإسلامية بالعمل الخاص بجمع المعلومات والبيانات عن الدوائر وأصواتها وقضاياها ومشكلاتها الخاصة. وكأن الافتراض العام لدى هذه القوى السياسية أنه

---

(18) يجب الإشارة إلى أن تقسيم الدوائر وعدد المقاعد المخصصة لكل دائرة قد تناوله قانون الانتخابات الجديد بعد وضع الدستور. وجاء ذلك بعد أن أقرت المحكمة الدستورية العليا بعدم دستورية القانون في ما يتعلق بتقسيم الدوائر. انظر: Tadros, «Egypt's Elections».

(19) Hassan, «The Effects of Egypt's Elections Law».

(20) Tadros, «Egypt's Elections».

يمكنها الفوز من خلال إمطار مشاهدي التلفزيون بالإعلانات. كما كانت جودة المرشحين المختارين ضعيفة، فالمرشحون الذين لديهم دعم قليل في دوائرهم وُضعوا في أعلى القوائم لصلاتهم داخل قيادة الحزب[21]. كما كان لاشتراط أن يكون عضو من كل اثنين في دوائر الأغلبية المطلقة من العمال أو الفلاحين أثره في تشجيع التحالفات الانتخابية بين المرشحين، حيث يسمح تكتيك الفوز - فوز[22] هذا لكل مرشح من الحصول على أصوات من المرشح الآخر لم يكن من الممكن أن يحصل عليها من دون هذا التحالف. صب هذا أيضًا في مصلحة القوى الإسلامية التي تمكنت تاريخيًا من عقد التحالفات والاستفادة منها في التوغل في معاقل العديد من المنافسين الآخرين. وشجع تضخم حجم الدوائر على عقد مثل هذه التحالفات مع مرشحي الإخوان، لأن الاعتماد على الشعبية الشخصية والنفوذ المحلي أو دعم القبائل وحدها لن يضمن الأغلبية، بينما يضمنها تنظيم متماسك يظل جماعيًا خلف مرشحه بغض النظر عن عدد المرشحين الآخرين[23].

باختصار، فإن النظام الانتخابي الذي أجريت في ظله الانتخابات البرلمانية في عام 2012 كان يتطلب تنظيمًا قويًا وبرنامجًا أيديولوجيًا واضحًا، وكان الإسلاميون وحدهم، خصوصًا الإخوان المسلمين، يتمتعون بهذه المميزات.

خامسًا: لماذا فاز الإخوان؟

تتبنى الدراسة اقتراب مونسون من صعود حركة الإخوان المسلمين في بداية نشأتها من حيث التركيز على التفاعل بين الأفكار والأنشطة والبيئة. يرى مونسون أن صعود جماعة الإخوان ارتبط تاريخيًا بالطريقة التي ربطت الجماعة

(21) Tadros, «Egypt's Elections».

(22) وفقًا لنظرية المباريات، يشير وضع الفوز- فوز (Win-Win Situation) أو المباراة اللاصفرية إلى موقف يحقق فيه التعاون والمشاركة والحلول الوسط المنفعة لجميع الأطراف ذات الصلة. للمزيد من التفاصيل، انظر: http://www-cs-faculty.stanford.edu/~eroberts/courses/soco/projects/1998-99/game-theory/nonzero.html

(23) Hassan, «The Effects of Egypt's Elections Law».

بها رسالتها ذات الطابع الإسلامي بهيكلها التنظيمي وأنشطتها واستراتيجياتها من ناحية، والحياة اليومية للمصريين من ناحية أخرى. فوفقًا لهذا الرأي، استطاعت الجماعة منذ بداية نشأتها الربط بين المشاكل الكبرى وطريقة المعيشة اليومية للمسلمين، وكانت نقطة انطلاقها هي أن ابتعاد الناس من الدين وتزايد الطابع العلماني الغربي في حياتهم أديا إلى الانحلال والفقر. يرتبط بهذه الرسالة هيكل تنظيمي ذو أنواع ثلاثة من العضوية عمل على جذب الأفراد للتواصل الجزئي والتدريجي مع أيديولوجيا الجماعة. هكذا تداخلت الأفكار مع الهيكل التنظيمي: يقدم الأخير الأساس للتعرف إلى الأفكار وتعليمها بطريقة متوافقة مع الخبرات اليومية وحاجات المصريين(24).

لا شك في أن ثورة الخامس والعشرين من يناير فتحت المجال أمام حركة الإخوان المسلمين. بيد أن السؤال المهم هنا: إذا لم يكن قادة التغيير أو الداعون إليه من المنتمين إلى التيار الإسلامي بالأساس، فلماذا كان التيار الإسلامي دون غيره هو الذي حصد ثمار الثورة؟ تجدر الإشارة هنا إلى أن ما تقصده الدراسة بالبيئة السياسية لا يعني توجه النظام السياسي تجاه الحركة فحسب، بل معني بالأساس بالفواعل السياسية الأخرى وحظوظها من التعبئة السياسية مقارنة بالحركة محل الدراسة. تمثلت الفواعل السياسية الأساسية في مصر بعد الثورة، إضافة إلى الإخوان المسلمين والتيار الإسلامي بشكل عام، بالمجلس العسكري (الجيش)، علاوة على المعارضة والثوار. ولما كان المجلس العسكري أو الجيش بصفة عامة ليس طرفًا في العملية الانتخابية من حيث الاختيار بينه وبين غيره من الفواعل السياسية - مع الاعتراف بالدور الكبير الذي أداه في المرحلة الانتقالية والثقل السياسي الذي كان ولا يزال متمتعًا به - فإن دراسة العلاقة بين الأفكار، وما يرتبط بها من أنشطة، بالتنظيم لن تكون مقصورة على جماعة الإخوان فحسب بل على الفواعل السياسية الأخرى أيضًا المتمثلة بالمعارضة العلمانية والتيارات الثورية.

---

(24) Ziad Munson, «Islamic Mobilization: Social Movement Theory and the Egyptian Muslim Brotherhood,» *The Sociological Quarterly*, vol. 42, no. 4 (2001), pp. 498-500.

1 - الهيكل التنظيمي

يرى شادي حميد أن الانتخابات ليست منافسة على الأكثر شعبية، بل ما يهم فيها هو التنظيم والاستراتيجية المتبعة. وبمقارنة هذين البعدين بين الإخوان من جانب، والأحزاب الليبرالية واليسارية والقوى الثورية الأخرى من جانب آخر، نجد أن حزب الحرية والعدالة لديه ميزة نسبية في الاثنين[25]:

من الناحية الأولى، أي الناحية التنظيمية، فإن جماعة الإخوان تتميز بهيكل تنظيمي ممتد ومنتشر في أنحاء الجمهورية، بل ربما تكون القوة السياسية الوحيدة التي لديها تغطية في كل مكان في الدولة وقدرة على تكييف استراتيجيتها بحسب حاجات كل دائرة، بما فيها المناطق الريفية. كما يتميز الهيكل التنظيمي للجماعة بالتنوع في ما يتعلق بدرجة الالتزام الأيديولوجي. ويبرز هذا أكثر ما يكون في هيكل العضوية الذي يراوح من مجرد تسجيل الاسم وسداد رسوم بسيطة، إلى درجتين أعلى من العضوية تتزايد فيهما المسؤولية المادية والتنظيمية، كما تزداد فيهما درجة الالتزام الأيديولوجي[26]. وقد يفسر مثل هذا التنوع في هيكل العضوية نتائج الانتخابات البرلمانية التي - كما سبق وأشرنا - تشير إلى تنوع قاعدة التأييد للإخوان في ذلك الوقت.

النقطة الثانية هي أن جماعة الإخوان لديها استيعاب لقواعد اللعبة اكتسبتها من خبرة ثلاثة عقود نافست فيها في النقابات وكذلك في الانتخابات على المستوى القومي، الأمر الذي سهل من بناء علاقات قوية مع مختلف الدوائر الانتخابية[27]. على النقيض من ذلك، نجد أن كثيرًا من الأحزاب الأخرى، خصوصًا الجديدة التي أُسِّست بعد الثورة، لم تكن قد بدأت تقدم نفسها إلى الناخبين[28]. من هنا كان تركيز مسار «الدستور أولًا» على اعتبار أن المسار

---

(25) Shadi Hamid, «How Egypt's Muslim Brotherhood Will Win,» *Foreign Policy* (2011), Available at: http://mideast.foreignpolicy.com/posts/2011/11/03/how_the_muslim_brotherhood_will_win

(26) Munson, p. 503.

(27) Hamid, «How Egypt's Muslim Brotherhood Will Win».

(28) Hamid, «How Egypt's Muslim Brotherhood Will Win».

الآخر سيعجّل من الانتخابات ومن ثم لا يتيح لمثل هذه الأحزاب الوليدة الفرصة للتنظيم بشكل جيد. وعلى الرغم من وجود قدر كبير من الصحة في هذا المنطق، فإنه غير واقعي حيث إن بناء قواعد وشبكات من المناصرين على مستوى الدولة ككل عملية تتطلب عملًا منظمًا لسنوات ولم يكن لتأخير أشهر عدة ليُحدث فارقًا كبيرًا في النتائج[29]. كما يبدو أن الضعف التنظيمي لكثير من أحزاب المعارضة في مصر الثورة لا يرجع إلى حداثتها فحسب، بل إلى عدم جديتها في القيام بالعمل التنظيمي الشاق. وتشير ماريا أوتواي في هذا الصدد إلى وصف المتحدث باسم التيار الشعبي لطبيعة التنظيم على أنه ملتقى للحوار أكثر من كونه حزبًا سياسيًا تقليديًا. لذلك فهي ترى أن كثيرًا من أحزاب المعارضة يركز على الحوارات والمناقشات في الصالونات الثقافية ووسائل الإعلام أكثر من الاهتمام بإنشاء آليات حزبية[30].

يرتبط الضعف التنظيمي أيضًا بدرجة الالتزام التنظيمي الذي تتمتع به جماعة الإخوان بميزة لا يستطيع الكثير من الأحزاب حتى التطلع إليها[31]. أدى ضعف هذا الالتزام لدى أحزاب المعارضة العلمانية إلى نوع من الصراع والتنافس داخل هذه الأحزاب عند الاتفاق على وضع الأسماء في القوائم الانتخابية إبان الانتخابات البرلمانية، بينما لم يمثل هذا إشكالية كبيرة لجماعة الإخوان وحزب الحرية والعدالة. انتهى الأمر بأن وضعت الأسماء في قوائم أحزاب المعارضة وفقًا للنفوذ الشخصي أو القرب من دوائر صنع القرار في الحزب من دون أن يكون المعيار هو شعبية المرشح داخل دائرته، وقد يفسر هذا الأداء السيئ للمعارضة في الانتخابات البرلمانية في عام 2012.

---

(29) Brown, «When Victory Becomes an Option».

(30) Marina Ottaway, «The Resistible Rise of Islamist Parties.» *Wilson Center*, *Viewpoints*, no. 23 (2013), p. 5, Available at: http://www.wilsoncenter.org/sites/default/files/resistible_rise_islamist_parties.pdf

(31) طبقًا لشادي حميد فإن الالتزام متجذر بعمق في ثقافة التنظيم، حيث يتلقى كل عضو محتوى تعليميًا صارمًا ويصبح جزءًا مما يسمى أسرة تلتقي أسبوعيًا. فإذا قرر عضو ألا يذهب إلى مراكز الاقتراع يوم الانتخابات فسيعرف الآخرون، وبالتالي مع نظام انتخابي معقد حسابيًا، فإن معرفة الدائرة يعد من العوامل المهمة جدًا. Hamid, «How Egypt's MB Will Win».

كما تمثل القيادة المنقسمة، وفقًا لأوتواي، أحد أسباب ضعف أداء أحزاب المعارضة ومعوقًا أساسيًا لظهور معارضة فاعلة. فعلى الرغم من أن التنافس موجود أيضًا داخل التيار الإسلامي، كما ترى أوتواي، فإن ولاءهم للفكرة المشتركة وحقيقة أنهم يشغلون مواقع القوة الآن يجعلان من احتواء المنافسة من دون تشجيع الانشقاقات ضرورة سياسية. ويختلف هذا تمامًا عن الوضع داخل الأحزاب وبين القادة العلمانيين بسبب غلبة الطموح الشخصي عند كثيرين منهم[32]، حيث يؤمن كثيرون من قيادات هذه التيارات، كما أشارت أوتواي، بالفردية، ويجيد العديد منهم، بحكم الثقافة والمهنة، الأنشطة الفردية الخالصة مثل الكتابة، والتحدث في وسائل الإعلام. ويؤدي هذا إلى أن تصبح وسيلة البقاء في اللعبة السياسية هي تكوين تنظيماتهم الخاصة بهم لأن التوحد في حركة معارضة قوية من شأنه أن يبعدهم من الأضواء بصفتهم أفرادًا. ويوضح هذا، في جزء منه، طبيعة التنظيم في هذه الأحزاب وكيف أن كثيرًا منها لم يطور هويته بعيدًا من مؤسسها، ولذلك فمن غير المحتمل استمرار أي من هذه التنظيمات من دون المؤسس الأصلي، لأنه ليس هناك تنظيم حقيقي[33]. وكان هذا أوضح ما يكون في الانتخابات الرئاسية التي ظهر فيها مرشح الجماعة، محمد مرسي، ممثلًا لفكرة ما وتيار معين، لذلك لم يكن من الصعب على كوادر الجماعة ومناصريها أن يحولوا تأييدهم من خيرت الشاطر، مرشح الجماعة الأصلي المستبعد من الانتخابات الرئاسية، إلى محمد مرسي، المرشح الاحتياطي، فالحملة دارت حول مشروع بالأساس ولم تدُر حول شخص المرشح في المقام الأول.

في المقابل، فإن التيارات العلمانية المدنية لم تستطع الاتفاق على مرشح واحد لمواجهة مرشح النظام السابق (أحمد شفيق) ومرشح الجماعة (محمد

---

(32) اتضح هذا التنافس أكبر ما يكون في انتخابات الرئاسة حيث كان من الممكن للمعارضة أن تختار مرشحًا واحدًا للرئاسة، لكنهم فتتوا الأصوات بين أبو الفتوح وموسى وصباحي. انظر: H. Hellyer, «The Revolution Continues» - No Longer a Slogan in Egypt,» *Brookings*, 5/3/2012, Available at: http://www.brookings.edu/research/opinions/2013/03/05-revolution-egypt-hellyer.

(33) Ottaway, pp. 6-7.

مرسي). ودارت حملات المرشحين بالأساس حول شخصهم ومواقفهم السياسية التي لم تخلُ في كثير من الأحيان من الدعاية السلبية ضد المنافسين.

2 – الأطر المستخدمة في الحملات الانتخابية

ارتبطت رسالة الإخوان المسلمين منذ نشأتها بالحياة اليومية للمصريين وتشابه محتواها مع كثير من المعتقدات المصرية التقليدية. وحاولت الجماعة تقديم ما يمكن تشبيهه بوصفة إسلامية للحياة اليومية، أي إنها مست الجوانب المختلفة لحياة الفرد من الناحية الروحية والمعنوية. كانت هذه هي قوة المحتوى الأيديولوجي لرسالتها، كما أوضح مونسون[34]، وهو النهج الذي حرص الإخوان على استمراره في حملاتهم الانتخابية المختلفة بعد الثورة. ويلاحَظ أن الخطاب السياسي للجماعة وحزب الحرية والعدالة ابتعد، خصوصًا في الفترة التالية للثورة مباشرة، من استخدام الإشارات الإسلامية، الأمر الذي اختلف قليلًا في الجولة الأولى للانتخابات الرئاسية، ثم عاد وخفت في الجولة الثانية، وإن استمر التشديد على الجوانب الروحية كما انعكس في البرنامج الانتخابي لحزب الحرية والعدالة. على سبيل المثال، في الحديث عن خصائص الدولة، نص برنامج الحزب على أن الدولة التي يتبناها هي «الدولة الإسلامية الوطنية الدستورية الديمقراطية الحديثة التي تقوم على مرجعية الشريعة الإسلامية، والشريعة بطبيعتها تنظم الجوانب العقائدية والتعبدية والأخلاقية، وتنظم أيضًا مختلف جوانب الحياة للمسلمين والمشاركين لهم في الوطن». كما جاءت رؤية الحزب لبناء الإنسان المصري منطلقة من كون الإنسان «قيمة كبرى في ذاته، خلقه الله وكرّمه... ومن هنا كانت أهمية بناء الإنسان المصري بشخصيته المتكاملة روحيًا وفكريًا وعلميًا وبدنيًا لإعداد جيل ملتزم خلقيًا وناضج فكريًا ومنتمٍ وطنيًا...»[35].

---

(34) Munson, p. 504.

(35) البرنامج الانتخابي لحزب الحرية والعدالة، انظر: http://www.hurryh.com/Party_Program.aspx

بشكل عام، خاض الإخوان وحزب الحرية والعدالة الحملات الانتخابية بشعارات وأطر فكرية تمسّ حياة المواطنين اليومية. وضعا كلًا من استفتاء 19 آذار/ مارس 2011 والاستفتاء على الدستور في عام 2012 في إطار الاستقرار ودفع عجلة الإنتاج، وهي كلها أفكار متوافقة مع الثقافة المصرية التي تتسم بالمحافظة إلى حد كبير. كما أن حالة الانفلات الأمني وكثرة الحركات الاحتجاجية ذات المطالب الفئوية أو السياسية وما ارتبط بها من تعطيل للمرور وقطع للطرق، أفرزت حالة من الضجر لدى قطاعات كبيرة من المصريين التي أصبح الاستقرار والأمن مطلبين أساسيين لها. ومن ثم لم يكن الخطاب الديني للتيارات الإسلامية - كما يُعتقد - هو المفسر فحسب لتوجهات الصناديق، بل محتوى الأفكار التي عبّر عنها التيار الإسلامي، وبصفة خاصة حزب الحرية والعدالة. يظهر هذا جليًا أيضًا في الانتخابات البرلمانية حيث ركز مرشحو الإخوان وحزب الحرية والعدالة خطابهم على كيفية التغلب على الفقر ومحاربة الفساد وتحقيق العدالة الاجتماعية(36). هكذا تفاعلت رسالة الحزب مع الهيكل التنظيمي الممتد وطبيعة النظام الانتخابي الذي يتطلب الأكثر تنظيمًا لإقناع الجزء الأكبر من الناخبين بمساندة وجهة نظر الحزب في الاستفتاءات، وبالتصويت للحزب في الانتخابات البرلمانية.

على العكس من ذلك نجد خطابات المعارضة في مصر. فمن ناحية لم تبذل القوى المعارضة جهدًا لتقيم جسورًا قوية بين معتقداتها ومعتقدات السواد الأعظم من المجتمع المصري(37)، بل وظهرت في مواقف أخرى كأنها منفصلة عن الواقع المصري. على سبيل المثال، انتقد محمد البرادعي، الرئيس السابق للوكالة الدولة للطاقة الذرية ومؤسس حزب الدستور وأحد

(36) Khalil al- Anani, «Islamists Parties Post-Arab Spring,» *Mediterranean Politics*, vol. 17, Issue 3 (2012).

(37) يشير مونسون إلى هذه الأسباب نفسها في تفسير استمرار التيارات الإسلامية في الوقت الذي اندثرت فيها الجماعات الشيوعية في مصر. فهو يرى أن الشيوعية لم يكن لديها كثير لتقوله عن الحياة اليومية والسلوك اليومي لمساندیها خارج إطار الاجتماعات والتظاهرات والاعتصامات، أي إنها افتقدت عمق وشمولية الرسالة الإسلامية الخاصة بجماعة الإخوان. للمزيد من التفاصيل: Munson, pp. 505-506.

أقطاب المعارضة حينها في مصر، مسوّدة الدستور التي طرحت للاستفتاء في كانون الأول/ ديسمبر 2012 على اعتبار أنها لا تكفل حرية الاعتقاد بدليل أنها تعترف بأصحاب الديانات السماوية الثلاث فقط، ومن ثم فإن طائفة مثل البوذيين لن يسمح لهم بحرية إقامة المعابد أو ممارسة شعائر دينهم بحرية في مصر[38]. لا يدل تعليق كهذا إلا على الانفصال عن الواقع المصري الذي لا يوجد فيه بوذيون أصلًا، كما أنه يتناقض مع تصريحات سابقة للبرادعي يقول فيها إنه يقبل المادة الثانية من الدستور التي تنص على أن الشريعة هي المصدر الأساس للتشريع، والشريعة، في أكثر تعريفاتها المتداولة، لا تعترف إلا بالأديان السماوية. كما كان لمحاولة بعض رموز المعارضة، خصوصًا في شقها الليبرالي، إدخال العنصر الخارجي في معادلة الدستور أثره في إثارة حفيظة قطاع كبير من المصريين الذين ما زال ميراث التدخل الأجنبي المباشر وغير المباشر يمثّل جانبًا كبيرًا من ذاكرتهم التاريخية[39]. ومن ثم عكس هذا قدرًا من عدم فهم رؤية الأغلبية العظمى من المصريين. وتنطوي مداعبة مشاعر الغرب على اعتقاد المعارضة، كما تقول ليزلي كامبل، أن المجتمع الدولي سوف ينهض لإنقاذهم عند مرحلة معينة من خلال الضغط على الإسلاميين في السلطة لضم الجماعات العلمانية وإعادة تقسيم كعكة السلطة. وترى أن مثل

---

(38) يمكن مشاهدة حديث البرادعي مع الإعلامي محمود سعد على قناة النهار عن هذا الموضوع على الرابط التالي: http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=Ialp5PcNIc4#!

(39) انظر حديث البرادعي مع مجلة دير شبيجل الألمانية التي تحدث فيها عن الهولوكوست على الرابط التالي: http://www.spiegel.de/international/world/spiegel-speaks-with-elbaradei-on-the-situation-in-egypt-a-869309.html

أيضًا ما أثاره عمرو حمزاوي - أستاذ العلوم السياسية وأحد رموز التيار الليبرالي - في مقالته عن أن دستور مصر ليس قضية داخلية، وأن «واجب الأحزاب والتيارات ومنظمات المجتمع المدنى والشخصيات العامة التي تدافع بجدية عن الحقوق والحريات ومدنية الدولة في الدستور الجديد، ولا تساوم عليها لحسابات شخصية أو حزبية ضيقة، أن تتواصل مع الدوائر الدولية وعبرها مع الرأي العام العالمي لإجلاء موقفها من الدستور وتفسير تحفظاتها على بعض مواده ونصوصه. ويتبع هذا توظيف القلق الدولي، الحكومي وغير الحكومي، للضغط على الإسلام السياسي للكف عن تلاعبه بالحقوق والحريات وبهوية الدولة»، انظر: عمرو حمزاوي، «دستور مصر ليس قضية داخلية فقط،» « جريدة الوطن، 26/ 9/ 2012، http://www.elwatannews.com/news/details/53444

هذا الإحساس يؤدي إلى فقدان الدافع للمحاولة والفوز من خلال أساليب شاقة وأكثر تكلفة في الحملات الانتخابية(40).

كذلك افتقدت المعارضة في كثير من الأحيان إلى اللغة المألوفة وسهلة الفهم لعامة المجتمع. والأهم أنها افتقدت شمولية الرسالة الإسلامية التي تمس الجوانب المختلفة لحياة الفرد كما يفهمها المسلم العادي وتعرضها المؤسسات «الوسطية» مثل الأزهر في مصر. ولما كانت أوقات التحولات من أكثر اللحظات التي ينشد فيها الفرد الأمان المادي والروحي معًا، فإن الرسالة الإسلامية كانت الهيكل الأخلاقي الوحيد المتاح للمصريين بعد الثورة. صحيح أن الإسلاميين فازوا جزئيًا لأنهم كانوا الأكثر تنظيمًا في تعبئة الأصوات، لكن فوزهم كان نابعًا بالأساس من سمعتهم الطيبة التي جعلتهم الأكثر تمتعًا بالثقة من الناخبين. اكتسبوا هذه الثقة بناء على سجّلهم في تحدي النظم التسلطية القمعية في العقود السابقة، والتصور المشترك لدى المواطنين أنهم غير فاسدين وسوف يديرون الحياة العامة وفقًا للقيم الإسلامية الأساس بما فيها الرحمة والأمانة والاعتدال والتقوى والاحترام. ويلجأ المواطنون بشكل عام إلى القوى التي يثقون بها في فترات التغيرات الجذرية(41).

كما ظهرت القوى الليبرالية و«المدنية» وكأن شاغلها الأساس هو الدستور، الأمر الذي ظهر مع استفتاء 19 آذار/ مارس، وتمثل بشعار «الدستور أولًا» الذي خاضت به معركة الاستفتاء على التعديلات الدستورية في 19 آذار/ مارس. كما أن أحد أكبر الأحزاب الليبرالية التي تمثل رأس حربة في جبهة الإنقاذ المعارضة لنظام الرئيس مرسي - التي شُكلت في تشرين الثاني/ نوفمبر 2012 - وهو حزب الدستور اتخذ من الدستور اسمًا له في إشارة إلى

---

(40) Leslie Campbell, «The Resistible Rise of the Islamists,» *The National Democratic Institute* (2013), Available at: http://www.ndi.org/node/20104

(41) Rami Khouri, «Why Islamists Will Just Keep Winning.» *The Daily Star Lebanon* (2012), Available at: http://www.dailystar.com.lb/Opinion/Columnist/2012/Feb-29/164971-why-islamists-will-just-keep-winning.ashx#axzz2Pb2GhGyW

مركزيـة القضية فـي فكر الحـزب[42]. وعلى الرغم مـن أهمية الدسـتور في بناء النظـم السياسـية، فإن الخبـرات التاريخيـة تدل علـى أن الضمانات الدسـتورية وحدهـا لا تضمن تحـولًا ديمقراطيًا سـليمًا في ظـل انعدام التـوازن بين القوى السياسـية المختلفة (وهي النقطة التي ستتناولها الدراسة في ما بعد). وتضاءلت أهميـة القضايـا الاقتصادية في خطابـات النخـب العلمانية على الرغـم من أنها أكثـر ارتباطًا بالحيـاة اليومية للمواطنيـن وكفيلة بإكسـابها قاعدة شـعبية تُمكّنها مـن التصـدي لمـا تـراه مـن ميـول تسـلطية لـدى التيـار الإسـلامي، خصوصًا الإخـوان المسلمين[43]، حيث يـرى المواطـن العـادي الجدل في شـأن طبيعة الدولـة المصرية ومـدى الحريات الشـخصية على أنـه جدل نخبـوي لا يتعامل مع المشـاكل العملية التـي تواجهها الأغلبية العظمى مـن المصريين في حياتهم اليومية وتتمحور حول توفير الغذاء والمأوى والصحة والتعليم[44].

توجـد مثل هـذه الفجوة أيضًا بيـن مطالب الشـارع ومطالب «الثـوار»[45]. فالثـوار يضعـون أولوية للقصـاص ومحاكمة المدنييـن في المحاكم العسـكرية وتطهيـر وزارة الداخليـة وإعـادة هيكلتهـا وغيرهـا مـن المطالـب ذات الطابـع السياسـي بالأسـاس. وقد ينظـر المواطن العـادي إلى هـذه المطالـب بنوع من التعاطف، لكنها بالتأكيد لا تشغل المكانة الكبرى في تفكيره. فأغلبية المصريين مشغولون بالأساس باستعادة الأمن والتعافي الاقتصادي، وكلا الأمرين لا يشغل

---

(42) يعلـن الحـزب صراحـة علـى موقعـه رؤيته لقضيـة الدسـتور من حيـث إنه يمثـل «العقد الاجتماعي الذي تتوافق عليه الأمة وتعيش في كنفه وتتعامل على أساسـه لعقود طويلة. وهو الذي يقع موقع القلب الذي إذا صلح صلح الجسـد كله، وإذا فسـد فسـد الجسد كله. إن الدسـتور هو التصميم الهندسـي لإقامـة البناء الذي ننشـده والـذي يكفل للجميع بـلا اسـتثناء ولا إقصـاء ولا تهميش الأمن والحريـة والعدالـة الاجتماعيـة...»، يمكن الاطلاع علـى برنامج حزب الدسـتور على الرابـط التالي: http://www.aldostourparty.org

(43) Mohammad Fadel, «Why Egyptian Progressives Should Be Chanting 'Economy First'.» *Foreign Policy* (2011), Available at: http://mideast.foreignpolicy.com/posts/2011/07/18/why_egyptian_progressives_should_be_chanting_economy_first

(44) Fadel, «Why Egyptian Progressives».

(45) اللفظ أصبح على درجة كبيرة من الاتسـاع بحيث أصبح كل مـن يتظاهر ويعتصم في ميدان التحريـر أو غيره من الميادين التي ارتبطت بالثورة ثائرًا. لكن الأرجح أنه يطلق على كل من يعترض على السلطة الحاكمة أيًا كانت طبيعتها أو مبررات هذا التظاهر.

موقع الصدارة في قائمة المطالب للمحتجين. كما أن الحملة التي شنها الثوار على المجلس العسكري ومحاولة التفرقة بين الجيش والمجلس العسكري لم تحظ بتأييد من رجل الشارع العادي الذي لم يقتنع كثيرًا بهذا التمييز، خصوصًا في ظل تمتع المؤسسة العسكرية بقدر كبير من الاحترام الشعبي. استُغلت هذه المواقف في الانتخابات لرسم صورة للقوى السياسية المؤيدة للتظاهر بأنها على أفضل تصور بعيدة من المصري العادي، وعلى أسوأ تصور تعمل ضد مصالحه باستهداف الجيش(46).

كما تجلّى الانفصال بين النخب المعارضة والشارع في أحاديث بعض تلك النخب التي يفهم منها أنها ترى أن مهمتها هي مهمة تنويرية للمجتمع المصري. وليس أدل على ذلك من فكرة المبادئ فوق الدستورية التي حاولت قوى المعارضة فرضها على كتابة الدستور، والدعوات التي أطلقها بعض رموز المعارضة والتيار الليبرالي لحرمان الأميين من التصويت في الانتخابات. ظهرت هذه التوجهات النخبوية بوضوح بعد الاستفتاء على الدستور في كانون الأول/ ديسمبر واحتفاء المعارضة بانتزاعها العاصمة في المعركة، كما صرح البرادعي في حديثه مع شبكة بي بي إس الأميركية عندما قال: «إن الصراع في مصر الآن يدور بين الطبقة الوسطى المتعلمة من جانب، والإسلاميين والأميين من جانب آخر»(47).

هكذا باعد اقتصار حديث المعارضة على الجوانب السياسية بينها وبين الشارع بحيث لم تستطع مواجهة الإمكانات التنظيمية الضخمة لجماعة الإخوان. وانجرفت المعارضة - أو استدرجت - إلى معركة خاسرة الخاصة بهوية الدولة: إسلامية أم مدنية (وهو لفظ في حد ذاته غامض لكن جرى تفضيله على لفظة «علمانية» لما تثيره من رفض شعبي) على الرغم من أن التركيز على القضايا الاقتصادية كان من الممكن أن يمثل تحديًا كبيرًا للإسلاميين الذين

---

(46) H. A. Hellyer, «The Next Phase of the Revolution,» *Foreign Policy* (2011), Available at: http://mideast.foreignpolicy.com/posts/2011/06/01/the_next_phase_of_the_revolution

(47) يمكن مشاهدة - أو قراءة نص - حوار محمد البرادعي مع بي بي إس على الرابط التالي: http://www.pbs.org/newshour/bb/world/july-dec12/egypt2_12-24.html

تشوب رؤيتهم غموضًا في هذا الصدد. وليس أدل على فشل المعارضة في الاستفادة من الأوضاع الاقتصادية المتفاقمة وتطوير خطاب جاذب للناخبين من نجاح الإخوان، إلى حد كبير، في عرض أنفسهم على أنهم صوت الفقراء على الرغم، كما أشار شادي حميد، من تبنيهم اقتصادات السوق[48]. جاء ذلك واضحًا في الحملة الانتخابية لحزب الحرية والعدالة في أثناء الانتخابات البرلمانية التي اختارت لنفسها شعار «نحمل الخير لمصر»، في وقت اختار فيه آخرون شعار الثورة مستمرة. كما أن إدارة المعارضة لقضية الهوية ذاتها كانت على درجة كبيرة من الفشل، كما يرى صامويل تادروس، حيث ركزوا على صغائر الأمور مثل تناول الكحوليات وملابس الشاطئ في دولة يرى 60 في المئة من الناخبين فيها ضرورة أن تنبع القوانين من تعاليم القرآن الكريم بحسب استطلاع «بيو» (Pew) في تموز/ يوليو 2012 [49].

زاد من صعوبة تقديم رؤية ورسالة بديلة من رؤية التيار الإسلامي أزمة الهوية التي تشهدها الأحزاب المعارضة نفسها. فلا تعرف هذه الأحزاب بداية، كما أوضحت أوتواي، بماذا تسمي نفسها. فهي لا تفضل استخدام لفظة «علماني» لفقدانها القبول المجتمعي وتستخدم في المقابل وصف «ليبرالي»، وهو توصيف غير دقيق لأنه من الصعب، في رأي بعض الباحثين، وصف القوميين العرب والناصريين على سبيل المثال بالليبرالية. وثمة من يفضل الإشارة إلى هذا الخليط من الأقباط والطبقة فوق المتوسطة الرأسمالية والاشتراكيين، ونشطاء حقوق الإنسان، واليساريين والقوميين العرب بالتيار «المدني»[50]، وهو بدوره، كما أشارت أوتواي، وصف غير عادل ولا يساعد كثيرًا في تمييز هويتهم لما ينطوي عليه من اعتبار الأحزاب الإسلامية

---

(48) Hamid, «Why Egypt's Muslim Brotherhood».

(49) جاء ذلك في استطلاع للرأي أجرته Pew في عام 2012. يمكن الاطلاع على التقرير كاملًا على الرابط التالي: Andrew Kohut, «Most Muslims Want Democracy, Personal Freedoms, and Islam in Political Life,» *Pew Research Center*, 10/7/2012, Available at: http://www.pewglobal.org/files/2012/07/Pew-Global-Attitudes-Project-Arab-Spring-Report-FINAL-Tuesday-July-10-2012.pdf

(50) Tadros, «Egypt's Elections».

خارجة على التيار المدني في وقت تُصرّ فيه الأخيرة على وصف نفسها أيضًا بالمدنية[51]. والواقع أن ما يجمع بين القوى المعارضة هو بالأساس الخوف من الإسلاميين وفي بعض الأحيان كراهيتهم، وبخلاف ذلك ليس لديهم كثير من القوالب المشتركة، وربما يفسر هذا فشلهم في تقديم أي بديل واضح للمصريين[52].

هذا عن الأطر الفكرية للحملات الانتخابية. أما عن إدارة الحملات والدعاية الانتخابية ذاتها فالفارق بين الطرفين شاسع. لم يكن الإخوان الأكثر تنظيمًا فحسب، بل الأكثر اجتهادًا في إدارة الحملات الانتخابية. بدأ حزب الحرية والعدالة الدعاية الانتخابية مبكرًا بتنظيم عدد من المؤتمرات وتعريف الناخبين بطريقة التصويت في الانتخابات البرلمانية. اعتمدت دعاية الحزب على البنية التحتية للأعمال الخيرية لجماعة الإخوان. كما اتسمت مرحلة الدعاية بالخلط بين الدعاية للحزب وجماعة الإخوان على الرغم من الفصل بينهما على المستوى النظري. عقد الحزب كذلك مؤتمرات انتخابية كثيفة ومتنوعة جغرافيًا لتضم أنحاء الجمهورية كلها وتغطي القرى والمراكز، إضافة إلى ابتكار أساليب جديدة للدعاية بين عقد مؤتمرات وتنظيم مسيرات وتوعية المواطنين وتنظيم قوافل طبية وصرف العلاج بالمجان ومخاطبة الشباب على المقاهي وإقامة أكشاك خارج المدارس لبيع الدفاتر بأسعار مخفضة وجذب الأطفال بتوزيع بالونات ملونة عليها الشعار الخاص بالحزب[53]. وكذلك كانت الحال في حملة مرسي في الانتخابات الرئاسية التي ركزت بالأساس على الدعاية لبرنامج مرشحها - الذي لحق بالسباق متأخرًا - بعرض محاور البرنامج وأبعاده والأهداف التي يسعى إليها، وذلك من دون التعرض، في الأغلب، للمنافسين الآخرين. في المقابل، فإن حملات المرشحين الآخرين انقسمت بين الدعاية

---

(51) Ottaway, p. 4.

(52) Tadros, «Egypt's Elections».

(53) حنان أبو سكين، «الصعود السياسي للإخوان المسلمين: الانتخابات البرلمانية،» الأهرام الرقمي (كانون الثاني/ يناير 2012)، متاح على: http://ahramonline.org.eg/Policy.aspx?Serial=785088.

الإيجابية لمرشحهم والدعاية السلبية التي تقوم على انتقاد المرشحين الآخرين.

الواقع أن أحدى المشكلات الأساس في خطاب المعارضة هي أنها ترتكن إلى الدعاية السلبية، فانتقادها للتيار الإسلامي بشكل عام، والإخوان على وجه الخصوص، يشغل حيزًا أكبر من تقديمها رؤيتها بحيث إنها تبدو قادرة على الهدم من دون البناء. لم تتعلم المعارضة درس الانتخابات البرلمانية وظلت تتحدث في العالم الافتراضي ووسائل الإعلام عن أفكارها وانتقادها الآخر، من دون أن تعرف الحجم الحقيقي لمن يشاهدها(54). ففي استطلاع للرأي أجرته مؤسسة بيت الحكمة للدراسات الاستراتيجية عن المصدر الأهم للمعلومات الذي يستعين به المواطنون في اتخاذ قراراتهم، ظهر الميل الواضح عند أبناء المحافظات الحضرية للاعتماد على التلفزيون، في وقت تقل فيه نسبة الاعتماد عليه في محافظات الصعيد والوجه البحري. كذلك لم تمثل الصحف أيضًا مصدرًا مؤثرًا في اتخاذ القرار(55). وكما أشار الاستطلاع:

الشعب المصري تغلب عليه المصادر التقليدية التي يثق بها مصدرًا للمعلومات والأفكار وتحديدًا دور العبادة بنسبة كبيرة في محافظات الصعيد والوجه البحري وبنسبة أقل (لكنها لم تزل عالية) في المحافظات الحضرية. لكن الأسرة والقبيلة وعلاقات النسب تظل ثاني أهم مصدر معلومات للمشاركين في الاستطلاع وتأتي وراءها مباشرة جماعة الأصدقاء والأقران، بما يكشف أن المجتمع المصري (ولا سيما في الصعيد والوجه البحري) يعيش في مرحلة ما قبل الحداثة المعلوماتية. لكن ينبغي ألا نعتقد أن أجهزة الإعلام بلا أي تأثير في المناطق الريفية، لكنها، في معظم الأحيان، جهات إثارة أسئلة وتحديد الموضوعات الأولى بالتقديم أكثر منها جهات لتحديد الإجابات والمواقف التي يتبناها الأفراد تجاه هذه المواقف؛ فتحديد المواقف

---

(54) عمرو أبو بكر، «لماذا فاز مرشح الإخوان بالمركز الأول؟» مجلة بص وطل الإلكترونية، 31/ 3/ 2012، متاح على: http://www.boswtol.com/politics/prespectives/12/%D9%85%D8%A7%D9%8A%D9%88/31/58971

(55) معتز عبد الفتاح، «استطلاع «بيت الحكمة» بشأن الانتخابات الرئاسية: المرحلة الأولى للاستطلاع،» بيت الحكمة للدراسات الاستراتيجية (أيار/ مايو 2012)، ص 4.

والتوجهات النهائية ستكون من المصادر التقليدية مثل دور العبادة والأسرة وجماعات الأصدقاء(56).

اتضح الفارق بين إدارة الحملات الانتخابية بين التيار الإسلامي، خصوصًا الإخوان المسلمين، والأحزاب المعارضة أكثر ما يكون في حملات الاستفتاء على الدستور في عام 2012. ففي وقت دشن فيه مؤيدو الدستور حملة «اعرف دستورك» لحشد التأييد لمسوّدة الدستور، جاءت حملة المعارضة متأخرة ومحدودة على الرغم من محورية القضية بالنسبة إليهم. واهتم فريق المؤيدين بنشر التوعية بمواد الدستور وطبع نسخ مجانية من المسوّدة، كما أنشئ موقع خاص لدعم الدستور من خلال طرح المعلومات والحقائق عن المسوّدة والأسئلة الشائعة. ودُعّمت الحملة بفيديوات وأفلام رسوم متحركة توضح كيف يضمن الدستور حرية التعبير والمساواة بين المواطنين ويحمي حقوق العمال والفلاحين. ونجحت الحملة المؤيدة للدستور في تنسيق جهدها وأطلقت حملة مشتركة تهدف إلى اقناع المواطنين بالموافقة على مسوّدة الدستور. شكل حزبا الحرية والعدالة والنور لجنة مركزية مشتركة لتنسيق نشاطهم في الأقاليم المختلفة. تضمن هذا النشاط إقامة المؤتمرات في أرجاء الجمهورية وتدريب آلاف نشطاء الإخوان لدعم الدستور والدعاية له، حتى إن بعضهم انتهج سياسة طرق الأبواب، كما استعين بخطباء المساجد والقنوات الخاصة الدينية. وكان إطار انطلاقهم هو الربط بين تأييد الدستور والمزايا الاقتصادية والاجتماعية المرتبطة بذلك(57).

في المقابل، نجد أن الجبهة المعارضة للدستور بزعامة جبهة الانقاذ الوطني كانت غير متسقة ومترددة، خصوصًا في ما يتصل بقرار مقاطعة الاستفتاء أو حث المواطنين على المشاركة ورفض الدستور. وقبل ثلاثة أيام فقط من موعد الاستفتاء أعلنت الجبهة رسميًا مشاركتها ودعت الناخبين

(56) عبد الفتاح، ص 4.

(57) H. Varulkar and N. Shamni, «Ahead of Egypt's Constitutional Referendum: Popular Campaign for and Against the Constitution,» *MEMRI*, 14/12/2012, Available at: http://www.memri.org/report/en/print6878.htm

إلى رفض مسوّدة الدستور. وجاءت حملات المعارضة بالأساس معتمدة على صفحات شبكات التواصل الاجتماعي مثل الفيسبوك[58]، إضافة إلى المشاركة في البرامج الحوارية في قنوات التلفزيون الخاصة وبعض المنشورات والملصقات التي وُزِّعت في الشوارع[59]. كما نُشرت في الصحف المصرية الخاصة وبعض القنوات التلفزيونية مواد وإعلانات مدفوعة الأجر تحمل توقيع أحزاب معارضة، من أجل إقناع الناخبين بالتصويت بـ «لا». وحملت هذه الإعلانات عنوان لا لـ «دستور تقسيم مصر»، متضمنة مجموعة من المواد في مسوّدة الدستور التي ترفضها المعارضة[60]. ولم يخل الأمر من بعض المبالغات في قراءة ما تحتمله بعض المواد مثل التركيز على أن الدستور لم يلزم الرئيس باختيار نائب له على الرغم من أن الدستور عزز من صلاحيات رئيس الوزراء وجعله يحل محل الرئيس في حالات غيابه لأي سبب. بل إن الأمر وصل في بعض الأحيان إلى الترويج لبعض المواد المزورة[61]، خصوصًا على صفحات التواصل الاجتماعي، وأشهر الأمثلة على ذلك المادة (150) التي أشيع أنها تنص على أن من حق رئيس الجمهورية التنازل عن بعض الأراضي المصرية للدول الأخرى وبأغلبية التصويت في مجلس الشعب، بينما حقيقة المادة هي أنه لرئيس الجمهورية أن يدعو الناخبين إلى الاستفتاء في المسائل المهمة التي تتصل بمصالح الدولة العليا. الأمر الذي أثار استياء على اعتبار أنه لو كانت

---

(58) مثل تلك التي تشير إلى محتوى مضاد للدستور مثل شعار «لا» على خلفية حمراء اللون. ودشنت حركة 6 نيسان/ أبريل حملة «دستورك لا يمثلنا». وكذلك حزب الدستور صمم منشورات تسرد أسبابهم للاعتراض على الدستور.وكانت أهم المواد المثارة في هذا السياق تلك الخاصة بتعيين الرئيس لرؤساء الأجهزة الرقابية والنائب العام وقضاة المحكمة الدستورية، التي من وجهة نظرهم تخلق دكتاتورًا جديدًا. كذلك المواد الخاصة برفاهية المواطن التي يرون أنها لا تحمي المواطن العامي ولا تضمن الرفاهة الاجتماعية لكل المصريين. لمزيد من التفاصيل، انظر: Varulkar, «Ahead of Egypt's Constitutional Referendum».

(59) Varulkar, «Ahead of Egypt's Constitutional Referendum».

(60) تأتي هذه الحملة الإعلانية وفق ما هو مكتوب على المادة المنشورة ضمن «التحرك الشعبي لرفض الدستور»، وهي حملة برعاية حزب الوفد والحزب المصري الديمقراطي الاجتماعي وحزب الدستور وحزب التحالف الشعبي وحزب الكرامة. لمشاهدة مجموعة الفيديوات التي أنتجتها حملة «لا للدستور»: http://www.youtube.com/user/laleldostour?feature=watch.

(61) Varulkar, «Ahead of Egypt's Constitutional Referendum».

مواد الدستور معيبة بالفعل، فما الحاجة إلى تأليف مواد غير موجودة بدلًا من التركيز على النصوص المعيبة فعلًا.

هكذا، لم يكن لدى الإخوان المسلمين وحزب الحرية والعدالة الميزة التنظيمية فحسب بل أيضًا الكفاءة في إدارة الحملات الانتخابية والحنكة في اختيار الأطر الفكرية لهذه الحملات التي تتفاعل مع طلبات الناخبين وتستطيع كسب تأييدهم. هيأ الهيكل التنظيمي لجماعة الإخوان المنتشر في أرجاء الجمهورية والمتسم بالتزام الفرصة لحزب الحرية والعدالة لإدارة مثل هذه المواقع الانتخابية بدرجة كبيرة من التماسك والانسجام الداخلي. كما أن تنوع الإطار الأيديولوجي للجماعة مكّنها من أن تعيد صوغ خطابها بشكل يلقى قبولًا من أكبر عدد من الناخبين. واستثمر حزب الحرية والعدالة الشهرة التي بنتها جماعة الإخوان على مر السنين، والناتجة من توفير الخدمات الاجتماعية، ووظف الحزب تديّن أعضائه في الترويج لنموذج الحكومة النظيفة، وهو أمر يداعب العقول والقلوب، كما أوضح بوبي جوش، في مجتمع ضجر من عقود من الحكم الفاسد[62]. لم تتوافر هذه المميزات في معسكر المعارضة الذي ظهر أقل تواصلًا مع الشارع من جهة، وأضعف تنظيمًا من جهة أخرى. أعطى التركيز على الجوانب السياسية في خطاب المعارضة، إضافة إلى تركيز جهدها التنظيمي في الحضر، خصوصًا في العاصمة، طابعًا نخبويًا منفصلًا عن واقع ومتطلبات المواطن العادي الذي إن كان ساند الثورة فإن عينه كانت على الاستقرار وتحسن ظروف المعيشة.

3 - الأنشطة

يوضح مونسون كيف جذب العمل الاجتماعي الذي مارسه الإخوان ملايين المصريين للتواصل معهم والتعرف إلى أيديولوجيتهم في المراحل الأولى من نشأة الجماعة. ويرى أن الإخوان استطاعوا من خلال هذه البنية

---

(62) Bobby Ghosh, «Why Islamists are Better Democrats,» *Time Magazine*, 19/12/2011, Available at: http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,2101903,00.html

الاجتماعيـة التحتيـة أن يبرهنوا على قدرتهـم بالوفاء بوعود التغييـر الاجتماعي والاقتصـادي للمجتمـع المصـري، أي إن الجماعـة قدمـت التطبيـق العملـي لرسـالتها بأن الإسـلام هو الطريق السـليمة إلى التنميـة[63]. وحديثًـا فإن تجربة الإخوان في النقابات المهنية وأندية أعضاء هيئة التدريس أكسـبتهم سـمعة طيبة وكانت في منزلة ترجمة أفكارهم عن أن الإدارة «بالإسـلام» هي الحل وتجسيد لتطبيـق البعـد الأخلاقي فـي الإدارة والسياسـة. ومن ثـم ما عـادت أيديولوجيا الجماعة فـي نظر كثيريـن مجموعة أفكار مجـردة يتجادل في شـأنها المثقفون، بل باتت مرتبطة بأنشـطة حقيقية وعملية، أي إن أنشـطة الجماعة وأيديولوجيتها أصبحا وجهين لعملة واحدة[64].

من ناحية أخرى رسم الوعي الشعبي للجماعة صورة الحركة التي خاضت كفاحًا كبيرًا وناضلت ضد قوى استبدادية أخفقت في تلبية احتياجات الشعوب، فـي وقت كانت فيه بعض الأحـزاب والقوى العلمانية تعقـد تحالفات من وقت إلى آخر مع السـلطات المسـتبدة في ما كان يعـرف بالمعارضة المستأنسـة[65]. لعل هـذه الصورة الذهنيـة الإيجابية التي رسـمها قطاع كبير مـن المصريين عن الجماعـة هي أحـد أسـباب صعود الإسـلاميين بعـد الثـورة، وهي أيضًا تفسـر إلى حـد ما لمـاذا انخفض الدعم الشـعبي للإخوان فـي الفترة بيـن الانتخابات البرلمانيـة في عـام 2011 والاسـتفتاء على الدسـتور فـي عـام 2012، فدعوة الجماعة الخاصة بالأخلاق في السياسـية لم تسـتقم، من وجهة نظر كثيرين، مع ممارساتها السياسـية بعد الثورة. كما أن كفاءتها في توفير الخدمات الاجتماعية بصفتها حركـة اجتماعية يختلف عن الأداء المضطرب للرئاسـة والحكومة التي اختارتها. فبمقارنة الأصوات التي تمكّن تيار الإسـلام السياسـي من تعبئتها في كل اسـتحقاق انتخابي من بعد الثورة، نجد أن هناك كتلة تصويتية مسـتقرة لهذا التيـار تصـل إلى نحو عشـرة ملايين ناخـب. اسـتطاع الإخوان فـي الانتخابات

(63) Munson, pp. 501-501.

(64) Munson, p. 502.

(65) ياسر عبد العزيز، «لماذا يفوز الإسلاميون؟» المصري اليوم، 15/ 1/ 2011، متاح على: http://www.almasryalyoum.com/node/601291

البرلمانية وحدهم تعبئة أكثر قليلًا من عشرة ملايين، ليصل مجموع ما حصل عليه تيار الإسلام السياسي إلى نحو 18.5 مليون صوت، ثم جاءت الانتخابات الرئاسية في جولتها الأولى ليحصل محمد مرسي على نحو 5.5 ملايين صوت، وهو ما رآه بعض المراقبين دليلًا على تراجع شعبية الإخوان. تعكس حقيقة أن الإسلاميين سبق أن حصلوا على 18.5 مليون صوت في الانتخابات البرلمانية مقابل تعبئة 10.7 مليون صوت في موقعة الاستفتاء كيف أن الإسلاميين أيضًا فقدوا جانبًا من التأييد الشعبي لهم. على الرغم من الاعتراف بأن طبيعة التصويت في الانتخابات البرلمانية مختلفة عن تلك الخاصة بالاستفتاء، إلا أن فارق الثمانية ملايين ناخب يشير - على الأقل - إلى أن هناك عددًا كبيرًا من الناخبين أصابهم الإحباط وعدم الرضا عن أداء الأحزاب الإسلامية، خصوصًا الإخوان، سواء في البرلمان أم في أدائهم السياسي بشكل عام.

جاءت الأنشطة المرتبطة بالمعارضة لتكمل الصورة السلبية لها لدى قطاعات عديدة من المصريين، خصوصًا إذا ما وضعنا في الاعتبار الرسالة غير الواضحة التي تميز بها خطاب المعارضة. زايدت المعارضة على قصة الثورة مستمرة، وجاءت حوادث محمد محمود الأولى في تشرين الثاني/ نوفمبر 2011 لتكون القشة التي قصمت ظهر المعارضة في الانتخابات البرلمانية إلى حد كبير. وانساقت المعارضة وراء الحوادث من دون أي محاولة لترشيدها، وبدلًا من أن تقدم قيادة للشارع، أصبحت تابعة له وتركت الإسلاميين في عيون الناخبين بصفتهم الفاعل العقلاني الوحيد، خصوصًا في ظل اعتقاد العديد من المصريين أن غياب الاستقرار السياسي يساهم في الوضع الاقتصادي الحرج الذي تمر به البلاد(66). وليس أدل على أن المعارضة - ممثلة بجبهة الإنقاذ - لم تستطع أن تكسب الشارع للالتفاف حول موقفها من الدستور. بل باتت جبهة الانقاذ، كما وصفها هيلير، الجبهة التي لا تترك فرصة لتضييع الفرصة حيث بدت غير قادرة إلا على إثارة الشارع من دون تقديم البديل الواضح

(66) Tadros, «Egypt's Elections».

للمصريين[67]. وتوضح نتائج الاستفتاء على الدستور كيف أن انخفاض الدعم للإخوان لم يترجم إلى مكسب للمعارضة، بل كان خصمًا من رصيد المشاركة السياسية بشكل عام، حيث امتنع كثيرون من التصويت لعدم اقتناعهم بالمعسكرين معًا، إذ تعني قلة نسبة المشاركة التي وصلت إلى نحو 33 في المئة، أن هناك قطاعًا من المصريين أصبح على قناعة أن أيًا من المتنافسين السياسيين لا يستحقون تمثيلهم أو غير قادرين على قيادة المرحلة الانتقالية. لذلك فقدوا الثقة في العملية السياسية وقرروا أن ينضموا إلى ما يُسمى «حزب الكنبة».

لم يختلف الوضع كثيرًا مع النشطاء، أو الثوار كما يطلق عليهم، فعلى الرغم من المساندة الشعبية الكبيرة لهم في أثناء الثورة، انحصر نشاطهم في الاعتصام والتظاهر اللذين تحوّلا لاحقًا إلى حوادث عنف دموية، جعلت مثل هذا القبول الشعبي يخفت بوتيرة عالية. مثلت الاعتصامات المتكررة في ميدان التحرير، وما ترتب عليها من غلق الميدان أمام حركة المرور، أحد الأخطاء الاستراتيجية للثوار الذين رأوا أنهم يمثلون روح الثورة وفهموا الثورة عملًا احتجاجيًا مستمرًا وتظاهرات دائمة فحسب. وبمرور الوقت أصبح التحجج بالشرعية الثورية أمرًا مبتذلًا وزاد من انعزالهم عن قطاعات كبيرة من المصريين[68]، حيث لم يستغلوا الزخم الشعبي الذي اكتسبوه في أثناء الثورة في إقامة حركة منظمة من أجل التحول الديمقراطي[69]. وأصبح الميدان مصدرَ التعريف لمريديه لا العكس، بمعنى أن أي متظاهر في التحرير أصبح ثائرًا، وليس الميدان هو معقل الثوار.

هكذا، أدى كل من العوامل الحركية والفكرية دورًا في صعود الإخوان بشكل خاص، حيث تعتبر قدرة حزب الحرية والعدالة على تحقيق أغلبية

---

(67) Hellyer, « The Revolution Continues».

(68) Marc Lynch, «Tahrir Turning Points.» *Foreign Policy*, 1/8/2011, Available at: http://lynch.foreignpolicy.com/posts/2011/08/01/tahrir_turning_points

(69) Ottaway, «The Resistible Rise».

برلمانية ودعم رأيه في كل استحقاق انتخابي نتيجة طبيعية لخبرته الكبيرة ووجوده المنتشر على مستوى الجمهورية والاحتياطي الاجتماعي لجماعة الإخوان المسلمين، وأفكاره القريبة من الشارع، وضعف منافسيه أيضًا[70]. إلا أن مصادر القوة هذه جعلت هناك ثورة في التوقعات المتصاعدة من المواطنين تجاه الجماعة. وعندما لم يظهر أداء الجماعة سواء على المستوى الفكري أم الإداري كما هو متوقع، فقد الإخوان كثيرًا من الاحترام، خصوصًا من شرائح اجتماعية معينة. لكن بالقدر نفسه من الوضوح، فإن معظم المصريين لا يعيرون الجبهة انتباهًا. والدليل على ذلك أن كلًا من جبهة الإنقاذ والإخوان فشل في تعبئة الأغلبية للتصويت لمصلحة الدستور أو ضده.

سادسًا: العلاقة بالديمقراطية

يناقش روبرت دال في كتابه *Polyarchy* **(التعددية: مشاركة ومعارضة)** جوهر الديمقراطية والشروط التي تعزز التحول الديمقراطي أو تعوّقه. ويركز دال حديثه على بعد واحد أساسي للنظام الديمقراطي، ألا وهو وجود معارضة لضمان استمرار استجابة الحكومة لمواطنيها. ومن وجهة نظره، فإن استمرار استجابة الحكومة لمواطنيها هو من السمات الأساس للنظام الديمقراطي. ولتحقيق هذه الاستجابة، من وجهة نظره، يجب أن تتوافر للمواطنين الفرصة لصوغ تفضيلاتهم، وأن يجري إيصال هذه التفضيلات إلى المواطنين الآخرين وإلى الحكومة، وأن تجري موازنة تفضيلاتهم بشكل متساوٍ من جانب الحكومة. ولتحقيق هذه العناصر يجب أن يتسم النظام بالمنافسة والمشاركة[71]. على هذا، فإن أكبر تحديات التحول الديمقراطي في مصر هو غياب التوازن بين القوى السياسية. فالعبرة ليست بالضمانات الدستورية، بل بالتوازن بين الفاعلين السياسيين الأساسيين. وعلى هذا، فإن تسليط الضوء على تحديات الصعود الإسلامي للتحول الديمقراطي لا يقتصر على عوامل خاصة بالتركيبة الفكرية

(70) Brown, «When Victory Becomes an Option».

(71) Robert A. Dahl, *Polyarchy: Participation and Opposition* (New Haven: Yale University Press, 1971), pp. 1-16.

والحركية للإخوان، بل يتعلق أيضًا بغيرهم من الفواعل السياسية وتفاعلهم مع الإخوان.

من ناحية، عقد صعود السلفيين من الحسابات الخاصة بجماعة الإخوان التي أصبحت لا تستطيع البعد كثيرًا من الدائرة الدينية التي اعتادوا ضمان انحيازها. ومن ناحية أخرى، حقيقة الإمساك بزمام السلطة يفرض في كثير من الأحيان الاختيار بين الرؤية الاستراتيجية والحسابات التكتيكية على نحو قد يؤثر في مرونة الجماعة التي تميزت بها من قبل، ويربك عملية التحول الديمقراطي(72). ولعل أبرز الأمثلة على ذلك هي العلاقة بين جماعة الإخوان وحزب الحرية والعدالة. وعلى الرغم من تشديد الجماعة في بداية تأسيس الحزب على تمتعه بكامل الاستقلالية في تسيير أموره، وعلى الرغم من توقع كثيرين علاقة قوية ستربط الحزب بالجماعة، فإن الظاهر الآن، كما أوضح ناثان براون، أن الأمر يتخطى العلاقة القوية إلى التحكم في أدق التفاصيل(73) (Micromanaged). وعلى الرغم من أن مثل هذه العلاقة قد تكون مفيدة للحزب على المدى القصير من حيث توافر آلاف المتطوعين للعمل بجدية في حملاته الانتخابية، فإنها على المدى الطويل قد تكون ضارة بالحزب، علاوة على عملية التحول الديمقراطي بأكملها(74). وطبقًا لبراون، فإن الدوافع التنظيمية لكل من الحركة الدينية والحزب مختلفة، فالأولى أكثر حرصًا على درجة التزام مؤيديها، بينما الحزب في سعيه إلى الفوز في الانتخابات يعمل على جذب أكبر عدد من الناخبين. ويجعل هذا النوع من التوجه الانعزالي، كما يرى براون، التحول إلى سياسات الديمقراطية على المستوى القومي تحديًا كبيرًا(75).

---

(72) Nathan J. Brown, «Will Slow and Steady Win the Race?» *Foreign Policy*, 28/2/2011, Available at: http://mideast.foreignpolicy.com/posts/2011/02/28/will_slow_and_steady_win_the_race

(73) Nathan J. Brown, «The Muslim Brotherhood as Helicopter Parent.» *Foreign Policy*, 25/4/2011, Available at: http://mideast.foreignpolicy.com/posts/2011/05/27/the_muslim_brotherhood_as_helicopter_parent

(74) Brown, «The Muslim Brotherhood».

(75) Brown, «The Muslim Brotherhood».

النقطة الثانية هي أن تجربة الإخوان في الحكم ستكون بمنزلة اختبار لمشروعهم وإن كان لا يبدو أن الجماعة مستعده لمثل هذا الاختبار. فأحد المعضلات الأساس للإخوان هي حماية وتعزيز المكاسب التي حققتها الجماعة منذ سقوط مبارك دون المخاطرة بالتماسك الداخلي للجماعة[76]. مثّل الحفاظ على استمرارية الجماعة ووحدتها الهدف الأساس لقيادات الحركة وصُمّمت عملية التنشئة داخل الجماعة لخدمة هذا الهدف دون غيره. ويوضح خليل العناني كيف أن تحقيق هذا الهدف جاء على حساب تحديث هيكل الجماعة التنظيمي ليصبح أكثر ديمقراطية وشفافية. فعملية اتخاذ القرار داخل الجماعة، كما يوضح العناني، صارمة وإقصائية، ولا يسمح هيكل القيادة بمشاركة حقيقية من المستويات الدنيا، خصوصًا في ما يتعلق بالقرارات الاستراتيجية[77]. وتمكن المبادئ التنظيمية المتمثلة في البيعة والطاعة والالتزام قادة الجماعة من التصرف بالنيابة عن جميع الأعضاء من دون محاسبة حقيقية أو مساءلة لسلطتهم[78]. وهنا تأتي معضلة أساس للجماعة مع الديمقراطية، فالحفاظ على التنظيم قد يدفعها إلى سياسات معينة تضر في النهاية بعملية التحول الديمقراطي. ولعل أبرز الأمثلة على ذلك هي تراجعهم عن وعد عدم الترشح لانتخابات الرئاسة، إذ وجد الإخوان أن مكتسبات ما بعد الثورة عرضة للخسارة بأحكام قضائية. في الوقت نفسه، كان من شبه المستحيل أن تدعم الجماعة أبو الفتوح - عضو مكتب الإرشاد السابق الذي فصلته الجماعة لعدم التزامه بقرارها في البداية بعدم ترشح عضو منها للرئاسة - لأنها لا تريد لأي شخص أن ينجح خارج التنظيم وإلا شجع ذلك على الانشقاق.

يرتبط بهذه المشكلة الوجودية لدى الجماعة الثقافة التي طورتها لربط الأعضاء بعضهم ببعض والاحتفاظ بولائهم. وتدور هذه الثقافة حول صورة

(76) Khalil Al-Anani, «Old Habits Die Hard,» *Foreign Policy*, 31/1/2012, Available at: http://mideast.foreignpolicy.com/posts/2012/01/31/old_habits_die_hard

(77) Al-Anani, «Old Habits Die Hard!».

(78) Khalil al-Anani, «Rethinking the Muslim Brotherhood,» *Foreign Policy*, 17/12/2012, Available at: http://mideast.foreignpolicy.com/posts/2012/12/17/rethinking_the_muslim_brotherhood

الضحيـة، أو كما تعرف في أدبيات الإخوان بـــ «المحنة»، أو ما يوصف بمفهوم المظلوميـة التاريخيـة[79]. كان دائمًا التهديـد أو العدو الخارجـي (الخارج على الجماعـة) هو مصـدر تماسـك الجماعـة. ولا يبـدو أن الجماعة طـورت ثقافة وآليات أخرى للحفاظ على التنظيم بعد سـقوط نظام مبارك ووصولها إلى سدة الحكـم[80]. لذلـك يلاحظ على خطـاب الجماعة، بـل وخطاب الرئيـس أيضًا، كثرة الإشـارة إلـى المؤامـرات والأصابع الخفية وفلـول النظام السـابق والثورة المضادة لأنهـا اللغة التي تلقى قبـولًا مع عقول الإخـوان وقلوبهم، كما يوضح العناني. هـذه الثقافة من شـأنها التأثير سـلبًا في التحـول الديمقراطـي لأنها لن ترى فـي أي معارضة «معارضـة وطنية» بـل معارضة مدفوعـة بأجندات خاصة أو خارجية، وبالتالي يجـري التعامل معها على أنها تهديد للنظام السياسـي[81]. وأدّى الإعلام وكثير من النخب دورًا في اسـتمرار هذه الثقافة لدى الجماعة بل وترسيخها، بسبب الهجمة الإعلامية والصحفية المكثفة على التيارات الإسلامية بشـكل عام، والإخوان بشـكل خاص. ومن ثم فإن أحد التحديات المهمة أمام الإسـلاميين تتمثل بقدرتهم على إحداث نقلة فكرية وتنظيمية تتواءم مع واقعهم الجديد[82].

كذلك فإن سنوات العمل السري تركت أثرًا في طريقة إدارة الجماعة. ظهر هذا في مناسـبات عدة مثل تلك الخاصة بقوائم اختيار أعضاء الهيئة التأسيسية، ثم ما تردد عن وجود مسوّدات للدستور تُوزَّع على الأعضاء من دون معرفة من كتبها ومتى كُتبـت. لكن أبرز الأمثلة على عقلية التنظيم السـري الذي يعمل في

---

(79) حامد عبد الماجد وإبراهيم الهضيبي، «الإسلاميون وتحدي السياسة والحكم،» بيت الحكمة للدراسات الاستراتيجية، ص 10، متاح على: http://www.how-foundation.org/documents/10157/0/%D8%A7 %D9 %84 %D8 %A5 %D8 %B3 %D9 %84 %D8 %A7 %D9 %85 %D9 %8A %D9 %88 %D9 %86+ %D9 %88 %D8 %AA %D8 %AD %D8 %AF %D9 %8A+ %D8 %A7 %D9 %84 %D8 %B3 %D9 %8A %D8 %A7 %D8 %B3 %D8 %A9+ %D9 %88 %D8 %A7 %D9 %84 %D8 %AD %D9 %83 %D9 %85.pdf

(80) Anani, «Rethinking the Muslim Brotherhood».

(81) John Esposito, «After Mubarak: the Muslim Brotherhood and Democracy in Egypt,» *Counterpunch*, 7/2/2011, Available at: http://www.counterpunch.org/2011/02/07/the-muslim-brotherhood-and-democracy-in-egypt/

(82) عبد الماجد، ص 10.

عزلة وكتمان هو ذلك الخاص بالإعلان الدستوري الصادر في تشرين الثاني/ نوفمبر 2012. أن يصدر إعلان بهذه الدرجة من الخطورة من دون أن تكون لدى مستشاري الرئيس أو حتى نائبه المستشار أحمد مكي - وهو رجل القانون والقاضي المحنك وأحد رموز تيار الاستقلال في القضاء - أدنى خلفية عنه، يثير العديد من علامات الاستفهام في شأن طريقة إدارة الأمور في البلاد وأثر ذلك في التحول إلى الديمقراطية. فالشفافية تمثل إحدى السمات المهمة للنظم الديمقراطية، كما أن معرفة متخذي القرار الرئيسيين من الأمور المهمة أيضًا في هذا الصدد. وإذا كان محمد مرسي قد وعد بمأسسة الرئاسة وانتهاء حكم الفرد، وإذا كان جميع مستشاريه أنكروا معرفتهم بأمر الإعلان الدستوري، فإن السؤال يظل مطروحًا: من هم الرجال الذين حول الرئيس؟ وكيف يمكن إقامة نظام ديمقراطي مؤسسي حقيقي وصانعو القرار الأساسيون غير معروفين ولا يخضعون لمساءلة الرأي العام؟ ومتى سينتقل النظام السياسي المصري من الاعتماد على أهل الثقة إلى أهل الكفاءة؟

من تحديات التحول الديمقراطي المرتبطة أيضًا بصعود الإسلاميين هي حقيقة أن القوى الإسلامية، كما تقول نادية مصطفى: «ليست قوى ثورية بالمعنى الراديكالي، لكن بالمعنى الإسلامي ضد الظلم لو بأساليب ثورية إصلاحية بالأساس انطلاقًا من مفهوم إيجابي عن الاستقرار وضرورته من أجل التجديد والإصلاح لتحقيق أهداف الثورة»[83]. لكن المشكلة الأساس هنا لا تكمن في اقتراب الإصلاح لدى الإخوان، بل في افتقادهم استراتيجية كلية حاكمة في إدارة ما بعد الثورة، بحيث اتضح مع مرور الوقت أننا أمام مجموعة شعارات فضفاضة مثل «نحمل الخير لمصر»، ومشروع النهضة ومواجهة الدولة العميقة من دون تحديد خطة العمل أو أساليب التنفيذ. ويرى معتز عبد الفتاح، أستاذ العلوم السياسية، أن افتقاد مثل هذه الاستراتيجية الواضحة، إضافة إلى نمط القيادة العنيدة التي عكسها محمد مرسي، أدّيا إلى ترسيخ

(83) نادية مصطفى، «مؤشرات قياس الأداء الإسلامي،» أون إسلام، متاح على: http://www.onislam.net/arabic/madarik/politics/135379-islamic-performance.html

مفهوم «مشـروع التمكين» في كثير من مؤسسـات الدولة. وهذا بدروه أدى إلى «مقاومة واضحة من بعض هذه المؤسسـات، مدعومة بإعلام شرس، ومعارضة مرتبكة تزيد الترويكا الحاكمة، رئيسًـا وحزبًا وجماعـة، ارتباكًا. وأصبحنا بصدد حرب مشـروعات: مشـروع الإخوان، في مواجهة مشـروع الدولة، في مواجهة مشـروع المعارضة. وبدلًا مـن أيديولوجية ثوريـة ماكرو واسـتراتيجية، أصبحنا أمـام مشـروعات مايكـرو وتكتيكية مرتبكـة ومربكة مليئـة بالأخطـاء والعثرات والقرارات غير المتسـقة مع المعلن من الأهداف»[84]. وغير خافٍ كيف أن مثل هذا الوضع يعرقل عملية التحول الديمقراطي.

بالنسبة إلى الثوار، فإن انتهاج سياسة الشارع التي ليست سياسة ديمقراطية بالأساس[85]، أثر أيضًا في عملية التحول الديمقراطي. من ناحية، اعتقد كثيرون منهـم أن التظاهـر هو الوسـيلة الوحيـدة الفاعلـة في الضغـط، ومن ثـم أهملوا العمـل المؤسسـي المتمثل ببنـاء أحـزاب ذات قواعد شـعبية ممتـدة يكون من شـأنها تمثيل مطالبهـم والدفع بها مـن خلال البرلمـان. من ناحيـة أخرى، أدى اسـتمرار المظاهـرات والاعتصامات إلى تطورها من السـلمية إلـى العنف. ولا شـك في أن منـاخ العنف يقـوّض عمليـة التحول، وقـد+ يعرضها لانتكاسـات خطـرة أبرزهـا إمكانيـة تدخل الجيـش لاسـتعادة الأمـن والحفاظ على السـلم الداخلي. كما أن بعض تصرفات «الثوار» أنفسهم تثير الشكوك في مدى إيمانهم بالفكرة الديمقراطية إن لـم تأتِ بما تشتهيه أنفسهم، فالثوريون، كما يبدو، ليسوا بالضرورة ديمقراطيين[86].

على سـبيل المثـال، رأى العديد مـن المصرييـن تظاهـرات 28 أيار/ مايو 2011 التي طالـب ثوار التحرير فيها بمجلس رئاسـي مدني بديلًا من المجلس

---

(84) معتـز عبد الفتاح، «معضلة إسـقاط الدولة وإبقـاء النظام،» جريدة الوطـن، 29/ 3/ 2013، متاح على: http://www.elwatannews.com/news/details/155737

(85) Lynch, «Tahrir Turning Points».

(86) Marc Lynch, «Will Egypt's Activists Boycott Election,» *Foreign Policy*, 6/9/2011, Available at: http://lynch.foreignpolicy.com/posts/2011/09/06/will_egypts_activists_boycott_the_election

العسكري ووضع الدستور قبل الانتخابات أنها مطالب غير ديمقراطية[87] لأن الإرادة الشعبية عبرت عن تفضيلها مسارًا دون الآخر كما جاء في نتائج استفتاء آذار/ مارس 2011. بل إن كثيرين منهم، كما يرى مارك لينش، ينظرون إلى أنفسهم على أنهم روح الثورة ومن ثم فهم فوق السياسة ولا يرون أن الانتخابات هي الطريق الصحيحة لتأكيد أنفسهم في مصر اليوم[88].

كما تفتقر العديد من الأحزاب السياسية بدورها إلى فهم الكيفية التي تعمل بموجبها السياسة. فكثير منها متصلب - إن لم يكن متسلطًا - ويفتقد القدرة على التفاوض التي تُعدّ من العناصر الأساس في نجاح العملية السياسية الانتقالية[89]. وليس أدل على ذلك من مواقف جبهة الإنقاذ الأخيرة التي ترفض التفاوض مع مؤسسة الرئاسة من دون تحقيق شروطها أولًا. بل إن الأمر وصل بمحمد البرادعي إلى الحديث عن هذه المطالب على أنها مبادئ يجب الاتفاق عليها. كما يفتقر كثير من هذه الأحزاب إلى الديمقراطية الداخلية ويتمركز حول شخص المؤسس بدرجة كبيرة. إضافة إلى أنها (الأحزاب) لم تضرب المثل في التسامح مع الآخر وتقبل الاختلاف، فبعضها كان إقصائيًا بدرجة كبيرة في ما يتعلق بالإسلاميين ولا ينظر إليهم باعتبارهم جزءًا أصيلًا من الشعب المصري. ما عادت المعارضة في كثير من الحالات معارضة للسياسات المقدمة من الإسلاميين بل معارضة الإسلاميين في ذاتهم ورفضًا لمرجعيتهم أو تخوينًا لهم[90]. طورت العديد من الجماعات العلمانية المدنية خوفًا مرضيًا من الإسلاميين وأعادت إنتاج خطاب إقصائي يرى أن التيار الإسلامي معيب وغير قادر على الديمقراطية[91]. كذلك فإن المحاولات

---

(87) Hellyer, «The Next Phase».

(88) Lynch, «Will Egypt's Activists».

(89) مداخلة صامويل تادروس، «مصر: بعد مرور عام على ميدان التحرير،» حركة مصر المدنية، 1/ 312012/، متاح على: http://civicegypt.org/?p=18917

(90) نادية مصطفى، «مؤشرات قياس الأداء الإسلامي».

(91) Amr Elshobaki, «Building Democracy or Confronting the Islamists? The Case of the Muslim Brotherhood in Egypt,» in: Esra Bulut Aymat, ed., «Egyptian Democracy and the Muslim *Brotherhood*,» European Institute for Security Studies, Report no. 10, November 2011, p. 21.

الجارية من الأحزاب العلمانية على تجاوز نتائج الانتخابات عن طريق اللجوء إلى المحاكم والشارع هي خطر على المستقبل الديمقراطي، ويزيد من ذلك عدم رغبة قادة المعارضة في رسم خط واضح بين التظاهرات السلمية المشروعة وما يراه أغلب المصريون على أنه بلطجة غير مقبولة، الأمر الذي يدفع بالأمور إلى العنف[92].

يبدو من اقتراب كل طرف من عملية التحول الديمقراطي في مصر أن هناك فهمين لها. تتبنى جماعة الإخوان **الفهم الأول** الذي يتمحور حول بناء المؤسسات عبر آلية الانتخابات، وهو التعريف الشكلي للديمقراطية من دون أن يمتد ذلك بالضرورة إلى القيم الاجتماعية والثقافية للديمقراطية في بعدها الليبرالي الغربي، أي إن الحرية بالأساس تشير إلى الحرية السياسية المتمثلة في التعبير عن الإرادة الشعبية عبر صناديق الانتخابات. فالإسلاميون قد يكونون ديمقراطيين لكنهم ليسوا ليبراليين[93]. ويجب عدم توقع ذلك منهم بالنظر إلى المرجعية الفكرية التي تحكمهم. لكن المشكلة الأساس في هذا السياق هي اعتقاد الجماعة، وحزب الحرية والعدالة، أن حصوله على الأغلبية يجيز احتكار السلطة في مثل هذه المرحلة الانتقالية اعتقادًا أن التفويض الانتخابي هو تفويض مطلق وليس نسبيًا[94]. الأمر الذي يُعقّد عملية التحول التي تتطلب نوعًا من التوافق الذي لا يغفل حقوق الأغلبية لكن، في الوقت نفسه، لا يتجاهل الأقلية السياسية.

الفهم الثاني تتبناه القوى غير الإسلامية من المعارضة والثوار ويقلل من نتائج الانتخابات ولا يعترف، في الأغلب، بأي وضع مميز للتيار الإسلامي استنادًا إلى النتائج التي يحققها في الانتخابات، حيث ترى هذه القوى أن من

---

(92) Ottaway, p. 7.

(93) Nathan, «Can the Brotherhood Be Brought into the Democratic Tent? An Outsider's View,» in: Aymat, pp. 24-25.

(94) وحيد عبد المجيد، «الإخوان وعقدة الديمقراطية،» الأهرام الرقمي، 22/ 10/ 2012، متاح على: http://digital.ahram.org.eg/articles.aspx?Serial=306079&eid=891

الضروري بداية وضع الإطار القانوني والدستوري (قواعد اللعبة) الذي يضمن الحقوق والحريات قبل أي دمج للإسلاميين في الحياة السياسية[95]. ومن دون أن يحصل ذلك بالضرورة عبر صناديق الانتخابات أو بآلية ديمقراطية. ويتضح هذا أكثر ما يكون في الانتقادات الكثيرة التي كانت هذه القوى توجهها إلى المجلس الأعلى للقوات المسلحة وإدارته المرحلة الانتقالية، وعلى الرغم من ذلك لجأت إليه لوضع مبادئ فوق دستورية كان من شأنها منح الجيش موقعًا متميزًا في النظام السياسي المصري[96]. وهي ذاتها القوى المدنية التي تطالب بتدخل الجيش في الوقت الحالي لإنهاء حكم الإخوان. وهذا التصور يقوم على أفكار ضمنية تتعلق بعدم القدرة على التطبيع مع التيارات الإسلامية بمعنى التعامل معها على أنها مكون طبيعي في النظام السياسي والمجتمع المصري. كما يقوم مثل هذا التصور على افتراض أن الأساس في الحياة السياسية هو عدم إدماج التيار الإسلامي فيها، ومن ثم إذا كان لا بد من هذا الادماج، فلا بد من أن يجري وفق القواعد التي تضعها القوى السياسية غير الإسلامية.

ينطوي الموقفان، في الحقيقة، على مصلحة خاصة بهيكل القوى السياسية وحدود نفوذ كل فصيل ورغبة كل طرف في امتلاك الكلمة الأخيرة في الحياة السياسية في مصر الجديدة، وهي المواقف التي تُعبّر عن أزمة حقيقية في الثقافة السياسية لدى النخبة المصرية بعد الثورة التي لا تتعامل مع الاختلاف باعتباره أمرًا طبيعيًا ومقبولًا لكن باعتباره أمرًا شاذًا ومستهجنًا.

كما أن التباين في المواقف يرتبط أيضًا بالاقتراب من التغيير، فهناك من يرى إمكانية تغيير النظام من دون الحاجة إلى هدم الأسس المؤسسية للدولة، ويستندون في ذلك إلى العديد من أمثلة تغير النظم في أوروبا الشرقية وأميركا اللاتينية والبرتغال وإسبانيا. وهذه الرؤية تتبناها التيارات الإسلامية بصورة أساسية، وهي ليست قوى ثورية بطبيعتها بل قوى إصلاحية. في المقابل،

---

(95) Elshobaki, p. 21.

(96) Elshobaki, p. 20.

هنـاك من يـرى أن تفكيك بنية النظام السـابق ضـروري لتسـريع عملية التحول وتغييـر طبيعة النظـام، وهي الرؤيـة التـي تتبناها القـوى الثورية لكنهـا لا تقدم رؤية واضحة لكيفية البناء بعد الهـدم. أما أحزاب المعارضة، فلا تملك تصوّرًا واضحًـا في هذا الصـدد، وتقترب من هذه الرؤية أو تلك بحسـب ما سـتحققه لها من مكاسب وتبعد الإسـلاميين عن السلطة والدليل عدم معارضة كثير منها عودة الجيش إلى الحياة السياسية.

هكـذا، كما أوضحـت أوتـواي، فإن: الإسـلاميون ليسـوا بالضـرورة أكثر سـلطوية مـن العلمانيين (بدليـل أن نظامي عبد الناصـر ومبارك كانـا علمانيين) لكنهم ليسـوا بالضرورة أكثر ديمقراطية أيضًا والدليل على ذلك سـلوك مرسـي وحزب الحريـة والعدالة. فالقضية الأسـاس هي أن الديمقراطيـة لا تعتمد على سـلوك حزب أو فصيل واحد لكن على مجال سياسـي متوازن ومتعدد. ويجب تأسيس مثل هذا التوازن في المجال الانتخابي[97].

خاتمة

يمثل تحليل أسـباب صعود الإخوان تحديدًا في الوقت نفسـه للعوامل التي أدت إلى فشل منافسـيهم. وترتبط هذه الأسباب بمستويين: فكري وتنظيمي. من الناحيـة الفكرية، مثّـل فشـل الأيديولوجيات العلمانيـة في الدول الإسـلامية في تقديم شـكل أفضل للحياة السياسـية السـبب الأسـاس وراء صعود الإسلاميين. فكما أشـار أوليفير روي، تحولت الاشتراكية القومية التي استوردها ميشيل عفلق مـن أوروبا فـي الأربعينيات إلـى دكتاتوريـة البعث في سـورية والعـراق في ظل صدام. وخفتت فكرة العروبة حتى قبل موت زعيمها الروحي جمال عبد الناصر. كما خذلت الاشـتراكية الجزائـر، وتحولت العلمانيـة على الطريقة الفرنسـية في تونس إلى فساد حكومي مسـتفحل (Kleptocracy) وحكم شبه عسكري في تركيا. ولم يحدث تزامن بين محاولات لبرلة الاقتصاد مع المزيد من الحريات السياسية.

(97) Ottaway, p. 1.

كل هذا جعل من «الإسلاموية» آخر فكرة كبرى قائمة وقت حدوث الثورة(98).

من الناحية التنظيمية، حافظ الإسلاميون على كيان تنظيمي ممتد ومنتشر في أرجاء الجمهورية على الرغم من سنوات القمع التي مروا بها. في المقابل فإن المعارضة العلمانية لم تطور رسالة أو برامج واضحة، كما لم تقم ببناء أحزاب سياسية فاعلة تقدم البديل السياسي والأخلاقي والاقتصادي للتيار الإسلامي وانحسر وجودها في دوائر النخبة، والإعلام. وهكذا، تفاعل الإطاران الفكري والتنظيمي لكل من الطرفين لرسم صورة ذهنية لكل منهما لدى الناخب المصري: واحدة ترى التيارات الإسلامية قريبة من معتقداته وعاداته وأكثر تواصلًا معه وتلبية لحاجاته، والثانية للتيارات العلمانية التي ظلت بعيدة من حياة المواطن العادي وتغلفت بطابع نخبوي ملحوظ.

في ظل هذه الظروف، فإن قدرة حزب الحرية والعدالة على تحقيق أغلبية برلمانية يصبح نتيجة طبيعية لخبرته الكبيرة ووجوده المنتشر على مستوى الجمهورية والاحتياطي الاجتماعي للجماعة، ضعف جميع منافسيه. استفاد الإسلاميون من خواء المنافسين وضعفهم وعدم قدرتهم على العمل الميداني في مقابل نجاحهم التنظيمي الكبير المستمد في جزء منه من قيم الولاء والطاعة التي تطبع أي اقتراب ديني من العمل السياسي(99)، أي إن التوليفة كانت جاهزة: مجتمع يميل للتدين + رسالة روحية ومادية للجماعة + مزايا تنظيمية = الفوز في أول انتخابات بعد الربيع العربي.

إلا أنه يمكن القول إن توليفة الأسباب نفسها التي أدت إلى صعود الإخوان تعمل في غير مصلحتهم الآن، أو على الأقل تمثل تحديًا لهم. فإذا كان تدين المجتمع والمزايا التنظيمية للجماعة على قدر من الثبات، إلا أن ارتباط الإطار الفكري والأخلاقي بكل من تنظيم الجماعة وأنشطتها يبدو

---

(98) نقلًا عن: Bert Stephens, «Why Islamists Are Winning: When Secular Politics Fail, Islamism is the Last Big Idea Standing,» *The Wall Street Journal*, 2/11/2011, Available at: http://online.wsj.com/article/SB10001424052970204394804577009622077664372.html

(99) عبد العزيز، «لماذا يفوز الإسلاميون؟».

غير متناغـم في هذه المرحلة. لم يسـتطع الإسـلاميون إلـى الآن تقديم نموذج مختلف للسياسة عن الذي ألفه المصريون، ولـم يطوروا أسلوبًا للحكم والإدارة يعكس القيـم والمبادئ الإسـلامية التي يعتقد بهـا كثيرون مـن المصريين. كما لم تشـهد البلاد منذ تولي الرئيس محمد مرسـي تحسـنًا في الظروف المعيشية، بـل وربما يكـون حدث تدهـور في الحيـاة اليوميـة للمصريين. كذلـك ثمة من يـرى قدرًا مـن الازدواجية في خطاب الجماعـة الذي يقترب من قيـم المواطنة والمساواة والمشـاركة في بعض الأحيان، ويبتعد منها في أحيان أخرى، ما يثير استياء عموم المصريين من أصحاب التدين العادي والذيـن يرون أن الخطاب المـزدوج وخلف الوعـود لا يسـتقيمان مـع المرجعية الإسـلامية التـي تدّعيها الجماعة وحـزب الحريـة والعدالة. كما يثير هذا الأسـلوب الشـكوك في مدى تأصل الفكـرة الديمقراطية لدى الجماعة، وهي الشـكوك التي زادت مع طريقة إدارة البلاد التي هُمش فيها مسـاعدو الرئيس ومستشاروه بصورة ملحوظة أدت في النهايـة إلى انفضاضهم مـن حوله بحيث لم يعـد معروفًا للعامة من يشـكل مؤسسـة الرئاسـة ومن هم رجـال الرئيـس. الأمر الـذي أطلق العنان لشـائعات تقترب أحيانًا إلى درجة اليقين، مفادها أن مكتب الإرشـاد هو الحاكم الحقيقي للبلاد. وفي ما يبدو يتمركز فهم الجماعة للديمقراطية حول إجراءاتها الشـكلية المتمثلة بالانتخابات بالأسـاس وتعتبرها تفويضًا لها لإدارة البلاد بالكيفية التي تراهـا. وإن كان هذا الأمر مقبـولًا في الديمقراطيات المؤسسـة، إلا أنه لا يمثل وصفة ناجحة للديمقراطيات الناشئة. فإدارة الدولة تختلف عن إدارة الجماعات الدعوية والسياسية، الأمر الذي يبدو أن الجماعة والرئاسة لم تبلوره إلى الآن.

فـي المقابـل فـإن الغيـاب للمعارضـة الفاعلـة لا يضمـن المسـاءلة ولا الديمقراطيـة، ويجعـل من عمليـة التحـول الديمقراطي عرضـة للتراجع في أي وقـت ويشـوبها الكثير مـن الغموض. ومـن ثم يعـد إعادة التـوازن إلـى الحياة السياسـية المصرية من أهم متطلبات المرحلة. وعلى ذلك فإن تطوير المعارضة لرسـالتها للناس مهم جـدًا لوجود البديـل ومن ثم تحقيق هـذا التوازن. ويجب أن توجَّـه هذه الرسـالة بالأسـاس إلـى عامـة الشـعب ولا تقتصر على أوسـاط

المثقفيـن والطبقات الميسـورة، فمن دونها لـن تكون الأحـزاب العلمانية قادرة علـى المنافسـة. إلا أنه يجـب العمل علـى تحقيق هذا التـوازن من خـلال آلية الانتخابات وليس خارجها حتى لا يفتح المجال للعنف. من دون ذلك، سنشهد غالبًا إعادة إنتاج نظام سلطوي لكن بنخب وخطاب أيديولوجي مختلفين.

علـى ذلك فإن قـرار المعارضة عدم المشـاركة فـي الانتخابـات البرلمانية المقبلة من شـأنه إضافة مزيد مـن التعقيد على عملية التحـول. ويتوقع الإخوان أن تكون نسبة المشاركة فيها ضعيفة، وهو ما سيصب في مصلحتهم لأن مؤيدي الجماعـة الأساسـيين سـوف يذهبـون إلـى التصويت بغـض النظر عـن ظروف الانتخابـات[100]، فمـن لا يريـد التصويـت للإخـوان، وفـي ظل غيـاب البدائل الجاذبـة، سـيضطر إلـى عدم المشـاركة وهو مـا يصب فـي النهاية فـي مصلحة الإخـوان. ويبـدو أن قرار جبهـة الإنقاذ عدم المشـاركة، حتى الآن، يسـعى إلى تجنـب مواجهة الإسـلاميين فـي انتخابـات جديدة حتـى لا تظهـر بمظهر عدم التنظيم والضعف. الواقع أن احتجاجات الشـارع ليست بالضرورة تحت سيطرة جبهة الإنقاذ لكنها تسـتخدم أداة لمواجهة سيطرة الإسـلاميين[101]. الواضح أن المعارضة، حتى الآن، لم تكتسب المزايا التنظيمية ولم تطور الرسالة التي تشبع الحاجـات الماديـة والروحية للمجتمـع، وهي بهذا تبـدو أقل حظًـا من جماعة الإخوان في الانتخابات المقبلة.

في النهاية، يعتمد نجاح التحول الديمقراطي في مصر على قدرة الأطراف السياسـية على إدارة اختلافاتها بالطرائق الديمقراطية وبالحوار غير المتعنت من أي طـرف. وربما يكون هدف إخراج الكتلة الصامتـة إلى الانتخابات من خلال تطويـر البدائـل الجاذبة لها من أهم الأهـداف التي يجب أن يتوجـه إليها الجهد المختلـف. فالمشـاركة السياسـية مـن الدعائم المهمـة للديمقراطيـة، خصوصًا الوليدة منها، كما أن ارتفاع معدلات المشـاركة يعكس درجـة الثقة في الآليات السياسية ويقلل من اللجوء إلى العنف.

---

(100) Hellyer, «The Revolution Continues».

(101) Ottaway, p. 2.

المراجع

Books

Dahl, Robert A. *Polyarchy; Participation and Opposition*. New Haven: Yale University Press, 1971.

Jenkins, J. Craig and Bert Klandermans (eds.). *The Politics of Social Protest: Comparative Perspectives on States and Social Movements*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995.

Komhauser, William. *The Politics of Mass Society*. Glencoe, Ill.: Free Press, [1959].

McAdam, Doug, John D. McCarthy and Mayer N. Zald (eds.). *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1996.

Tarrow, Sidney G. *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics*. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1998.

Turner, Ralph H. [and] Lewis M. Killian. *Collective Behavior*. 2nd ed. Englewood Cliffs, N. J: Prentice - Hall, [1972].

Wiktorowicz, Quintan (ed.). *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 2004.

Periodicals

Al - Anani, Khalil. «Islamists Parties Post - Arab Spring.» *Mediterranean Politics*: vol. 17, Issue 3, 2012.

Eisinger, Peter K. «The Conditions of Protest Behaviour in American Cities.» *American Political Science Review*: vol. 67, no. 1, March 1973.

Meyer, David S. and Debra C. Minkoff. «Conceptualizing Political Opportunity.» *Social Forces*: vol. 82, no. 4, 2004.

Munson, Ziad. «Islamic Mobilization: Social Movement Theory and the Egyptian Muslim Brotherhood.» *The Sociological Quarterly*: vol. 42, no. 4, 2001.

الفصل الرابع

التيارات السلفية في مصر
تفاعلات الدين والأيديولوجيا والسياسة

خليل العناني

مقدمة

قامت ثورة الخامس والعشرين من يناير في مصر بإعادة تشكيل المشهد الإسلامي بشكل جذري. وعكس الانفتاح السياسي غير المحدود بعد الثورة مدى التنوع والاختلاف داخل الحالة الإسلامية المصرية التي باتت تموج بالمدارس الإسلامية المختلفة، الساكنة أم الحركية. أنهت الثورة تلك الثنائية الجامدة التي حكمت الحالة الإسلامية في مصر طوال العقود الثلاثة الماضية، والتي حصرت اللاعبين الإسلاميين في تيارين أساسيين: جماعة «الإخوان المسلمين»، وتيار الحركات والجماعات الراديكالية العنيفة. أما الآن فبات المشهد الإسلامي أكثر ديناميةً وحيويةً واتساعًا من أقصى اليمين (التيار السلفي والتيار الجهادي التائب والسلفية الجهادية) إلى أقصى اليسار (ما بعد الإسلاموية والإسلاميين المستقلين وغيرهما)، وذلك ضمن حالة من التدافع الفكري والأيديولوجي والسياسي غير المسبوقة بين هذه القوى والتيارات.

والأكثر من ذلك أن النشاط السياسي الإسلامي لم يعد مقصورًا أو متقوقعًا داخل الإطار الرسمي التقليدي (الأحزاب والانتخابات المشاركة في الحكومة...) بل أيضًا بات هناك حراك إسلامي ضمن الأطر غير الرسمية من خلال التفاعل في المجال العام عبر الشبكات الاجتماعية والتظاهرات والمنتديات السياسية.

يمثّل الخروج السلفي إلى الفضاء العام إحدى أهم ثمار ثورة الخامس والعشرين من يناير. فبعد عقود من السكون السياسي والحركي لأسباب ثيولوجية وأيديولوجية، فتحت الثورة المصرية الباب واسعًا أمام قطاع عريض من التيار السلفي للانخراط في الشأن العام، بمختلف صوره وتجلياته. ولم تعد مشاركة السلفيين محصورة في المجال السياسي الضيّق بل تمتد إلى مساحات مؤثّرة في المجتمع وتشتبك مع القضايا المطروحة كلها على طاولة الانتقال السياسي في مصر. بكلمات أخرى لم يعد التيار السلفي معزولًا ومتقوقعًا على نفسه كما كانت الحال قبل قيام الثورة المصرية، بل بات فاعلًا مركزيًا في مصر بعد الثورة، ومن المتوقع أن يضطلع بدور مهم في رسم الخريطة السياسية الجديدة.

كان الخروج السلفي الكثيف إلى المجال العام مفاجئًا لكثيرين داخل الحقل الأكاديمي والفكري أو ضمن الأوساط السياسية ودوائر صنع القرار المحلية والعالمية. وذلك ليس بسبب ما عُرف عن التيار السلفي من الانكفاء السياسي فحسب، بل بسبب الأداء المفاجئ لهذا التيار في الحقل السياسي أيضًا، وذلك بعدما حقّق مرشحوه نجاحًا ملحوظًا في أول انتخابات برلمانية تجري بعد الثورة. علاوة على الدور المتزايد الذي يؤديه رموز السلفية بأنواعها المختلفة (الساكنة والحركية) في الفضاء العام.

تسعى هذه الدراسة إلى رصد خروج التيار السلفي إلى المجال العام وتقويمه من خلال طرح ثلاثة أسئلة رئيسة: **الأول** يتعلق بالتساؤل عن التكييف الثيولوجي والأيديولوجي والسياسي للانخراط السلفي في المجال العام، أي فهم الأطر الأيديولوجية (التأصيل الشرعي إن شئت) الحاكمة للنشاط السياسي والحركي للسلفيين. **الثاني** يتعلق بالتأثير المحتمل للحيوية السلفية في الحالة

السياسية في مصر خصوصًا عملية التحول الديمقراطي. أما **الثالث** فيتعلق بالتأثير والتداعيات التي قد يتركها الانخراط السياسي للسلفيين في رؤاهم وأفكارهم وأيديولوجيتهم.

قبل أن نشرع في الإجابة عن هذه التساؤلات وتحليل دينامياتها، يجب الإشارة إلى نقطتين منهجيتين:

أولاهما أن هدف الدراسة ليس إصدار حكم قيمي أو معياري على النشاط السياسي للسلفيين، هل هو أمر إيجابي أم سلبي، بقدر ما هو محاولة لفهم ديناميات التفاعل بين الفكر والحركة، وبين الفاعل وبيئته المحيطة، فضلًا عن معرفة تداعيات هذا الخروج على التيار السلفي من جهة، وعلى الحالة السياسية في مصر من جهة أخرى.

ثانيتهما، أنه على الرغم من التجليات الكثيفة للحراك السلفي في المجال العام، فإن أي دراسة تحاول فهم خلفيات وهذا الحراك ودينامياته ستكون قاصرة، ما لم تستند إلى معايشة فعلية للتيار السلفي خلال فترة زمنية طويلة نسبيًا. لذا فإن ما هو مطروح في هذه الدراسة هو محاولة، أو اجتهاد أولي، لفهم الظاهرة السلفية، قائمة على الملاحظة والمتابعة للنشاط السلفي طوال العام ونصف العام الماضيين ومقارنته بالحال قبل ثورة 25 يناير، ما قد يغفر (إن لم يبرِّر) أي قصور قد يُرى في نتائج الدراسة.

أحجية الدراسة

تتبنى هذه الدراسة أطروحة أو أحجية تنطلق من دور الانفتاح السياسي في تشجيع الفاعلين الاجتماعيين على الخروج إلى المجال العام، والاستفادة من الفرص المتاحة فيه من أجل تعزيز حضورهم سياسيًا واجتماعيًا. بكلمات أخرى ثمة علاقة طردية بين درجة الانفتاح السياسي ودرجة الانخراط والنشاط السياسيين والحركيين لدى الحركات والتيارات الاجتماعية. وبلغة أهل المنطق، ثمة علاقة سببية بين الانفتاح السياسي (متغيِّرًا مستقلًا) ونشاط القوى الاجتماعية والسياسية في المجال العام (متغيِّرًا تابعًا). وعلى الرغم من نسبية

هذه العلاقة واختلافها من حالة إلى أخرى، نراها الأقرب إلى دراسة الحراك السلفي وفهمه في المجال العام المصري.

من هنا تتبنى الدراسة فرضيتين: **أولاهما** أنه كلما ازداد الانفتاح السياسي كلما حدث تنوّع في الخريطة السياسية خصوصًا داخل التيار السلفي. **والثانية** أنه كلما ازداد خروج السلفيين وانخراطهم في المجال العام تأثرت أطروحاتهم الفكرية والأيديولوجية، وبالتالي حدثت تحولات في سلوكهم السياسي. ويكمن الأساس النظري لهاتين الفرضيتين في التعاطي مع التيار السلفي باعتباره يعبّر عن فاعلين اجتماعيين طبيعيين لديهم مصالح وأهداف، يجب حمايتها والحفاظ عليها وتعظيمها كلما توافرت المساحة. بكلمات أخرى، إن السلفيين ليسوا مجرد «كائنات» أيديولوجية مغلقة بل حركات سوسيو - اجتماعية لديها برنامج ورؤى واقعية، شأنها في ذلك شأن بقية الفاعلين الاجتماعيين.

الإطار النظري والمنهجي للدراسة

لا يمكن فهم تفاعلات العلاقة بين الحركات الاجتماعية ومحيطها السياسي والاجتماعي من خلال منهجية أو اقتراب نظري واحد. لذا فإن هذه الدراسة تنحو في اتجاه نوع من التقارب والدمج المنهجي بين اقترابين أساسيين، وذلك من أجل فهم تفاعلات الظاهرة السلفية وتحولاتها في مصر وهي **أولًا**: اقتراب «هيكل الفرص المتاحة» وهو يقدّم إطارًا تفسيريًا لانخراط الحركات الاجتماعية في المجال العام في فترات الانفتاح السياسية. **ثانيًا** اقتراب «العملية السياسية» الذي يفسر تداعيات الانخراط السياسي للحركات الاجتماعية والدينية على مسارات التحول من جهة، وعلى رؤى هذه الجماعات وأفكارها من جهة أخرى[1].

هذان الاقترابان ينتميان إلى الحقل السيوسولوجي بمعناه الواسع،

(1) للمزيد عن هذه الاقترابات يرجى مراجعة: Doug McAdam, John D. McCarthy and Mayer N. Zald, eds., *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings* (Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1996).

ويحاولان رصد العلاقات السببية التي تساعد في فهم الميل السياسي لفصيل أو حركة اجتماعية معينة. وهذه الاقترابات مجتمعة قد تمكننا من فهم وربما تفكيك العلاقة التفاعلية بين ثلاثة عناصر أساسية تمثِّل خلفية الحراك السلفي، وهي الدين والأيديولوجيا والسياسية وهو المثلث الذي يحكم ويؤطِّر بشكل أو بآخر المقولات الثيولوجية والأيديولوجية والواقعية للتيار السلفي. ومع التسليم بأن الظاهرة السلفية، شأنها في ذلك شأن بقية الظواهر السياسية والدينية والاجتماعية في مصر في مرحلة ما بعد الثورة، هي في حالة سيولة وحراك مستمرين، ما يصعِّب مهمة أي باحث يحاول استكشاف ديناميات الحركة والعلاقات السببية التفسيرية لهذه الظاهرة، إلا أن تجربة العام ونصف العام الماضيين تعطينا بعض المؤشرات التي قد تمكننا من فهم الحالة السلفية وتطورها.

أولًا: إعادة صوغ المشهد السلفي... من السكون إلى الحركة

من أجل فهم تفاعلات الحالة السلفية في مصر يجب فهم تركيبة الخريطة السلفية في مرحلة ما بعد الثورة، التي تبدو معقدة ومتشابكة بعكس ما قد يبدو ظاهرًا. ولعل المدخل المباشر لفهم هذه الخريطة هو التفرقة بين نوعين من السلفية: أولهما السلفية التقليدية أو غير المسيَّسة التي تنصرف إلى الجمعيات الدينية التي وهبت نفسها ومواردها وطاقتها للعمل الأهلي والنشاط الخيري بعيدًا من أي مجال سياسي أو فكري، مثل الجمعية الشرعية أو جمعية أنصار السنَّة المحمدية وغيرها من الجمعيات. وثانيهما الحركات والجماعات السلفية التي نشأت في أحضان المجال العام وكانت جزءًا من تفاعلاته، وأحيانًا أحد مخرجاته، مثل الدعوة السلفية، وهو ما يمكن أن نطلق عليه اصطلاح «السلفية السياسية» التي هي مناط هذا البحث[2]. نقصد بالسلفية السياسية تلك الجماعات والحركات والأحزاب والشبكات والهيئات التي تتبنى رؤية

(2) هناك تنوع شديد داخل الخريطة السلفية في مصر وهو ما دفع العديد من الباحثين والمراقبين لخلع تصنيفات عديدة على الحركات والتيارات والجماعات المحسوبة على التيار السلفي. آثرنا عدم الدخول في متاهة هذه التصنيفات التي تعكس أحيانًا تحيزًا مسبقًا أو مواقف معينة واعتمدنا تقسيمًا إجرائيًا محضًا لعله يسهِّل مهمة القارئ في فهم الظاهرة السلفية.

أو برنامجًا أو مشروعًا سياسيًا وتسعى إلى إنفاذه، كما تسعى إلى أن يكون لها حضور مؤثّر ومسموع في المجال العام.

بهذا المعنى الإجرائي، فإننا نتحدث عن شكلين رئيسين من أشكال الحضور السلفي في المجال العام: أولهما رسمي والآخر غير رسمي. ونقصد بالسلفية الرسمية أو التنظيمية تلك الكيانات المؤطّرة داخل بنية مؤسسية واضحة المعالم ولديها تنظيم هرمي محدد وأدوات تعبوية وموارد مالية ولوجستية. وهذا النوع يشمل الحركات والأحزاب السلفية مثل جماعة «الدعوة السلفية» وذراعها السياسي حزب «النور»، وحزبي «الأصالة» و«الفضيلة»، وتنضم إليها أيضًا الحركات الجهادية التائبة، مثل الجماعة الإسلامية وحزبها الناشئ «حزب البناء والتنمية»، وكان لها كلها تمثيل رسمي في أول برلمان منتخب بعد الثورة المصرية باستثناء حزب «الفضيلة»[3].

أما السلفية غير الرسمية أو غير المؤطّرة تنظيميًا فتتمثل بعدد من الجماعات والشبكات والهيئات التي تهيم في المجال العام من دون وعاء تنظيمي محدد، لكنّ لها نشاطًا بارزًا وتحظى بتأثير وحضور داخل الأوساط الاجتماعية المصرية، خصوصًا تلك التي تنتمي إلى الطبقتين الوسطى والدنيا. ولعل أبرز مثال على هذا النوع من السلفية هو «الجبهة السلفية» التي تمثّل خليطًا من السلفيين الحركيين ونظرائهم الثوريين الذين اكتسبوا زخمًا بعد الثورة، مثل الشيخ محمد عبد المقصود والشيخ فوزي السعيد وخالد سعيد،

(3) لمعرفة المزيد عن نشأة التيار السلفي الجديد وتطوره يرجى مراجعة عدد من الدراسات المهمة منها على سبيل المثال: هاني نسيرة، السلفية في مصر: تحولات ما بعد الثورة، سلسلة كراسات استراتيجية؛ ٢٢٠ (القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، 2011)؛ أحمد زغلول، الحالة السلفية المعاصرة في مصر (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2011)؛ صلاح الدين حسين، السلفيون في مصر (القاهرة: دار أوراق للنشر، 2012)، أميمة عبد اللطيف، «السلفيون في مصر والسياسة،» سلسلة تقارير تقييم حالة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، كانون الأول/ ديسمبر٢٠١١، وعلي عبد العال، «الدعوة السلفية بالإسكندرية... النشأة التاريخية وأهم الملامح،» مركز الدين والسياسة للدراسات.

كذلك «حركة حازمون» أو تلك الكتلة السلفية الملتفة حول المرشح الرئاسي السابق الشيخ حازم صلاح أبو إسماعيل. وهي كتلة يغلب عليها العنصر الشبابي خصوصًا من طلبة المدارس الثانوية والجامعات وحديثي التخرج، وهو ما قد يفسر ثوريتها ودفاعها القوي عن مشروعها السياسي وأيقونته الشيخ أبي إسماعيل(4).

لدينا أيضًا «الهيئة الشرعية للحقوق والإصلاح» التي تمثّل مظلة جامعة لعدد من شيوخ السلفية السياسية والساكنة على حد سواء، مثل الشيوخ محمد يسري إبراهيم (الرجل القوي في الهيئة وأمينها العام) ومحمد إسماعيل المقدم وياسر برهامي وعبد الله شاكر (رئيس جمعية «أنصار السنَّة المحمدية»)، وتضم كذلك بعض المنتمين إلى الأحزاب والحركات الإسلامية مثل خيرت الشاطر عن جماعة «الإخوان المسلمين» وطارق الزمر عن «الجماعة الإسلامية» وغيرهما. هناك أيضًا «مجلس شورى العلماء» وهي هيئة تضم ما قد يطلَق عليه مجازًا «سلفية الفضائيات»، وهي تضم مجموعة من أهم مشايخ وعلماء السلفية وأكثرهم انتشارًا في الفضاء الإعلامي مثل الشيوخ محمد حسان ومحمد حسين يعقوب وأبو إسحاق الحويني وغيرهم. هذا من دون أن ننسى الشبكات السلفية الموجودة إعلاميًا مثل «ائتلاف الإسلاميين الجدد» الذي يقوده حسام أبو البخاري ومجموعة «سلفيو كوستا» التي تقودها مجموعة من الشباب السلفي غير التقليدي.

من هنا يتضح لنا أننا نتحدث ضمن إطار السلفية السياسية عن كتلة سياسية غير متجانسة أو غير موحَّدة، وعن تيارات وقوى وأحزاب وجماعات لديها بعض البنية الفكرية المشتركة، لكنها تختلف جذريًا في الأهداف والوسائل والأطروحات. ولعل أحد العناصر المشتركة بين هذه القوى جميعًا هو النشاط والحيوية في المجال العام بمختلف أشكالهما ومؤسساتهما.

---

(4) مقابلة شخصية للباحث مع بعض شباب حركة «حازمون» في القاهرة بتاريخ ٢٥ آذار/ مارس ٢٠١٢.

ثانيًا: السياقات الحاكمة للخروج السلفي إلى المجال العام

ثمة اعتقاد شائع أن دخول السلفيين المجال العام يُعَدّ أمرًا مفاجئًا أو يمثِّل قطيعة كلية مع البنية الفكرية والأيديولوجية والثيولوجية الحاكمة لهذا التيار، وهو ما يبدو نسبيًا غير صحيح. وهنا لا بد من التفرقة بين الوجود السلفي في المجال العام من خلال الاشتباك مع القضايا والمسائل الفكرية والسياسية والاجتماعية والثقافية، والنشاط السياسي الضيّق بمعناه الحزبي أو الحركي.وفي الأحوال كلها يمكن الحديث عن أربعة سياقات رئيسة حكمت الخروج السلفي إلى المجال العام بعد الثورة وجعلت مشاركته السياسية أمرًا منطقيًا وربما مبرَّرًا، على الأقل من وجهة نظر قادة التيار السلفي وأعضائه.

1 - سياق الانتقال من الإقصاء إلى الدمج

إذا كان الربيع العربي يمثِّل إحدى نقاط التحول في التاريخ العربي الحديث بوجه عام، فإنه أيضًا يعد في منزلة مرحلة فاصلة، ولحظة مؤسسة في تاريخ الحركة الإسلامية الحديثة أو ما يُعرف بالإسلام السياسي، لها ما بعدها. وذلك لأسباب عدة:

أولها أن الربيع العربي قد أنهى بشكل كبير حالة الاغتراب والتهميش والإقصاء التي كانت سائدة لدى قطاعات واسعة من الحركة الإسلامية طوال العقود الثلاثة الماضية. وكان سقوط الأنظمة السلطوية في تونس ومصر وليبيا من خلال ثورات شعبية في منزلة إنهاءٍ لكثير من المقولات الكلاسيكية الجامدة في شأن مسألة الاستثناء العربي أو الإسلامي.

السبب الثاني أن الربيع العربي - أو الثورات العربية - أعاد تشكيل المشهد الإسلامي بشكل جذري، باعتبار ذلك جزءًا من إعادة ترتيب المشهد السياسي بوجه عام. وكان نصيب الإسلاميين من إعادة التشكيل كبيرًا، لا لأنهم القوى الأكثر تنظيمًا وحضورًا في الحالة السياسية العربية فحسب، بل أيضًا

بسبب التنوع والتمايز وربما التشظّي داخل مكوّنات المشهد الإسلامي. وبناء عليه لم تعد التقسيمات التقليدية للتيار الإسلامي بين متشدد ومعتدل، إصلاحي ومحافظ ذات صلاحية علمية وعملية، بل باتت هناك درجة من التنوع القائم ليس على أساس البنية الفكرية والمنطلقات الأيديولوجية فحسب وإنما أيضًا في الممارسة والاستراتيجيات والأدوات.

السبب الثالث وهو الأهم أن عملية دمج الحركات الإسلامية لم تأتِ بقرار من فوق أو بحسب رغبة السلطان، بل بقرار «تحتي» وباختيار شعبي حر من خلال الانتخابات البرلمانية والرئاسية. وبقدر ما يوفر هذا الدمج قدرًا كبيرًا من حرية الحركة والنشاط للتيارات الإسلامية، فإنه يجعلها عرضةً للمساءلة والرقابة الشعبية، لأنه بقدر السلطة تكون المسؤولية.

في مصر على سبيل المثال لم تعد الساحة أو المشهد الإسلامي حكرًا على الثنائية الشهيرة التي دامت عقودًا، أي «الإخوان المسلمين» في مواجهة تيارات العنف والجماعات الراديكالية، بل باتت الحالة الإسلامية أكثر سيولة وتنوعًا واختلافًا. فلدينا الآن تنظيمات وجماعات عن يمين الإخوان، مثل السلفيين التقليديين والسلفيين الحركيين عدا الجهاديين التائبين، وأخرى عن يسارها، مثل المستقلين الإسلاميين أو ما بعد الإسلاموية، علاوةً على التمايزات البينية داخل كل تيار، وانتعاش السوق الدينية بالعديد من الأفكار والبرامج التي باتت تطرح نفسها بديلًا من الجماعات والحركات الدينية الكلاسيكية[5].

كان التحول من حالة الانسداد السلطوي إلى الانفتاح السياسي في منزلة ميلاد أو بعث جديد للتيار السلفي الذي لم يقاوم، شأنه شأن غيره، رياح الحرية والتغيير التي هبّت مع الربيع العربي، وأطلقت سراح القوى والتيارات السياسية كلها وأعطتها فرصة تاريخية لتمثيل نفسها وأفكارها في المجال العام. على سبيل المثال رُفعت القيود المؤسسية والقانونية كلها التي كانت تعرقل إنشاء

(5) للمزيد عن الخريطة الإسلامية في مرحلة ما بعد الثورة يرجى مراجعة: خليل العناني، «دور الدين في «المجال العام» في مصر بعد الثورة،» سلسلة دراسات، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، آذار/ مارس ٢٠١٢.

الأحزاب الإسلامية، كما رُفع الحظر عن الأنشطة الدينية والاجتماعية والأهلية للتيارات الدينية خصوصًا السلفية، في حين سُمح للجميع بالحصول على رخص قانونية لإنشاء أحزاب سياسية. لذا لم يعد هناك ما يبرِّر حالة الانعزال أو الانطواء السياسي التي عاشتها بعض الحركات والجماعات الإسلامية، ولا سيما السلفية في مرحلة ما قبل الثورة. ولم يكن التيار السلفي استثناء من هذه الهجرة السياسية من السكون إلى الحركة، بل على العكس كانت استجابته سريعة وإيجابية، وإن كانت مرتبكة بعض الشيء وهو أمر متوقع بعد عقود من الإقصاء والتهميش وقلة الخبرة. وكان إيقاع الحركة والأحداث بعد الثورة أسرع بكثير من قدرة التيار السلفي على القيام بمراجعات فكرية أو أيديولوجية لبعض أفكاره ومقولاته السياسية، وهو ما خلق قدرًا واضحًا من التناقضات والاختلاف بين الخطاب والممارسة، على نحو ما سوف يتضح لاحقًا.

2 - سياق التدافع بين الأيديولوجيا والواقع

على العكس مما هو شائع، لم يكن الانخراط السلفي في المجال العام مفاجئًا أو خروجًا على البنية الفكرية لتيار السلفية السياسية. فمن يراجع تصريحات قادة هذا التيار قبل الثورة يكتشف أن التأخر في الخروج إلى المجال العام بمعناه الواسع لم يكن على أرضية فقهية أو ثيولوجية، وإنما جاء وفقًا لحسابات الواقع السياسي والأمني. ففي تصريح للشيخ ياسر برهامي، أبرز رموز السلفية السياسية ومنظِّريها، ردًا على سؤال عن إمكانية انخراط السلفيين في العمل السياسي، قال: «نحن ننشغل بالسياسة ولكن نشتغل بها»[6]. وهو تصريح يعكس الاهتمام الكامن للسلفيين بالسياسة بمعناها الواسع لا الضيّق. وهو ما يؤكده تصريح آخر لبرهامي في مقالة له عنوانها «المشاركة السياسية وموازين القوى»، أشار فيها إلى أن رؤية السلفيين للسياسة هي جزء من رؤيتهم للإسلام على أنه «نظام شامل لكل جوانب الحياة الفردية منها والجماعية، والوطنية منها والدولية، الاعتقادية والعبادية والأخلاقية منها، وجوانب المعاملات والسياسة

(6) راجع حوار ياسر برهامي مع علي عبد العال على الرابط: http://ali-abdelal. maktoobblog. com/1234389/

والاقتصاد والاجتماع، وأنظمة الحياة كلها»[7]. وهذا الموقف بأقل تقدير هو موقف شَرطي وغير قطعي من المشاركة السياسية. فالسياسة هنا لا تدخل في باب المحرمات بل من باب المواءمات والمصالح والمفاسد. وهو المعنى نفسه الذي يؤكده قيادي آخر في الدعوة السلفية هو الشيخ عبد المنعم الشحات الذي يرى أن السياسة ما هي إلا إحدى أدوات تطبيق الشريعة. ففي مقالة له بعنوان «السياسة... ما نُبقي منها وما نذر» يؤكد أن السياسة الشرعية هي «قاعدة أصيلة من قواعد الاعتقاد لدى أبناء التيار السلفي وأنها يجب أن تقوم على فكرة «الحاكمية» التي تُعَد ركنًا أساسيًا من أركان العقيدة»[8]. هكذا تتوالى تصريحات العديد من شيوخ ومنظري السلفية الجديدة مثل الشيخين أحمد فريد ومحمد إسماعيل المقدم في شأن الموقف من السياسة بوجه عام [9].

بل أكثر من ذلك، كان الخروج السلفي إلى الفضاء العام بعد الثورة في منزلة العودة إلى الأصل الذي كانت قد قامت عليه الحركة السلفية الجديدة أواخر السبعينيات. فالدعوة السلفية التي كانت تسمى آنذاك المدرسة السلفية، كانت هي ذاتها إحدى ثمار السياسة وإحدى نتائج الانفتاح السياسي المحدود الذي قام به السادات في السبعينيات من أجل احتواء بقايا النظام الناصري. أي إنها بشكل أو آخر إحدى «المنتجات» السياسية لتلك التجربة التاريخية، حيث استقلت مجموعة من أبناء الجماعة الإسلامية «الأم» التي كانت منتشرة في معظم الجامعات المصرية طوال السبعينيات، وقررت عدم الانضمام إلى جماعة «الإخوان المسلمين» وإنشاء التيار السلفي[10]. ولعل ذلك ما يفسر أيضًا استمرار

(7) ياسر برهامي، «المشاركة السياسية وموازين القوى،» موقع صوت السلف، 20/ 3/ 2007، على الرابط: http://www. salafvoice. com/article. php?a=664

(8) عبد المنعم الشحات، «السياسة... ما نُبقي منها وما نذر»، موقع صوت السلف، 3/ 8/ 2008، على الرابط: http://www. salafvoice. com/article. php?a=2265&back=aHR0cDovL3d3dy5zYWxhZnZvaWNlLmNvbS9hcnRpY2xlcy5waHA/bW9kPXN1YmNhdGVnb3J5JmM9MTIy

(9) للمزيد عن مواقف شيوخ السلفية من السياسة يرجى مراجعة: علي عبد العال، «سلفيو الإسكندرية: ننشغل بالسياسة ولا نشتغل بها،» على الرابط: http://www. muslm. net/vb/showthread. php?287742-

(10) ربما من المفارقات أن بعض قادة الدعوة السلفية كان منتميًا إلى جماعة الإخوان أو قريبًا من منهجها في السبعينيات مثل الشيخ ياسر برهامي الذي كان والده إخوانيًا واعتُقل خلال الحقبة =

مطاردة نظام مبارك قادة الدعوة السلفية حتى قبل قيام الثورة بأشهر قليلة[11].

إذًا لـم يكـن هنـاك رفـض ثيولوجـي أو أنطولوجي، وفـق قاعـدة الحلال والحرام، مـن حيث المبدأ للسياسـة بمفهومها الواسـع داخل الوسـط السـلفي بل كان الرفض بحسـب قاعـدة «المصالـح والمفاسـد»، وهي القاعـدة الذهبية التي سـوف تُستخدم لاحقًا لتبرير الانخراط السـلفي الكثيف في المجال العام وكذلك تبرير بعض القرارات الاستراتيجية للقادة السلفيين.

بكلمـات أخرى لـم يحرِّم شـيوخ السـلفية ومنظِّروهـا السياسَـة من حيث المبدأ، بل وضعوا لممارسـتها شروطًا وقواعد تسـتند إلى حسابات واقعية أكثر من كونها تعكـس رؤى أيديولوجية دوغمائية. وهو مـا أكدته تصريحات أخرى كثيـرة لهؤلاء الشـيوخ عـن عدم جـدوى العمـل السياسـي إما بسـبب «اختلال موازين القوى وعدم ملاءمة معطيات اللعبة السياسـية» بحسب ما يرى برهامي، وإما بسـبب «تربص الغرب بالإسـلاميين حسـبما حدث في الجزائر»، كما يرى الشـيخ محمد إسـماعيل المقدم، وإما بسـبب «الضغوط الأمنية والقمع الشديد الـذي قد تتعـرض له الدعـوة في حـال المشـاركة السياسـية»، بحسـب ما يرى الشحات... وهكذا دواليك.

من هنا يمكن قراءة الخروج السلفي إلى المجال العام باعتباره أمرًا مؤجلًا وليس محرّمًا. ومـا دام العائق زال، انتفـى المنع. بيد أن الخـلاف الحقيقي بين السلفيين كان في شأن أشكال الممارسـة السياسية ومداها. وهنا ننتقل من العام

= الناصريـة. كذلـك كانـت هناك علاقـة وثيقة بين مؤسسـي الدعوة السـلفية كالشـيخ أحمد فريـد ومحمد إسـماعيل المقدم وقادة الإخوان المسـلمين مثل عبد المنعم أبو الفتوح وعصام العريان وأبو العلا ماضي وإبراهيـم الزعفراني وخالـد داوود وحامد الدفـراوي. للمزيد راجع: علـي عبد العال، «الدعوة السـلفية بالإسكندرية... النشأة التاريخية وأهـم الملامح»، على الرابط: http://ali.islamion.com/1235685

(11) كان اعتقـال عبـد المنعـم الشـحات وأحمد فريد وياسـر برهامـي وغيرهـم من قـادة الدعوة السـلفية أمرًا روتينيًـا طيلـة التسـعينيات وخـلال العقد الماضـي، وكانـت آخر حالـة اعتقال قبـل الثورة للشحات حين جرى اعتقاله في كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٠، أي قبل الثورة بشهر واحد. للمزيد راجع: http://ali.islamion.com/1235105/

إلى الخاص. فالسياسة وإن كانت أمرًا مقبولًا من حيث المبدأ لدى السلفيين، إلا أنهم أطّروا ممارستها وفق قواعد واشتراطات تختلف درجتها وحدّتها من فصيل إلى آخر. على أن السواد الأعظم من شيوخ السلفية السياسية يُجمعون على تحريم المشاركة السياسية على أرضية الديمقراطية التي تتراوح نظرتهم إليها من اعتبارها كفرًا صريحًا إلى اعتبارها أداة لا بأس بها من أجل «تحقيق غايات أخرى». ولعل أهم هذه الغايات الأخرى هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتطبيق الشريعة.

3 - سياق المكاسب والخسائر

لم يكن الخروج السلفي إلى المجال العام أمرًا استثنائيًا في ظل حالة الانفتاح السياسي غير المحدود الذي خلقته الثورة المصرية، بل العكس هو الصحيح. فلا يمكن تخيّل وجود مساحة هائلة للحركة والتنفس السياسي تستطيع أن تحقق العديد من المكاسب للتيار السلفي من دون أن يتم استغلالها والاستجابة لها بشكل إيجابي. بيد أن ما يبدو محيِّرًا هو قبول السلفيين بالمشاركة السياسية واستخدام أدواتها وهي التي كانت مرفوضة بل ومحرَّمة ثيولوجيًا وفقهيًا. فكما أشرنا آنفًا فإن موقف التيار السلفي تجاه المشاركة السياسية، مثل دخول الانتخابات وتكوين الأحزاب وعقد التحالفات السياسية، كان موقف الرفض والتحريم الذي وصل عند بعضهم إلى درجة الشرك. بيد أن بعض التدقيق في مواقف وتصريحات بعض شيوخ السلفية ومنظّريها يكشف أن الرفض والتحريم لم يكونا أيضًا قاطعين من حيث المبدأ.

على سبيل المثال يرى الشيخ ياسر برهامي في رسالته الشهيرة «السلفية ومناهج التغيير»، أن الموقف من تشكيل الأحزاب وخوض الانتخابات البرلمانية يتوقف على الهدف منها ودورها. فإذا كان الهدف منها تقوية الحكم العلماني والديمقراطي وإباحة التشريع لغير الله، فلا تجوز المشاركة فيها لأنها تنطوي على نوع من الشرك، أما إذا كانت المجالس البرلمانية تهدف إلى تطبيق الشرع وحاكمية الله، فإن المشاركة فيها قد تجوز ويتوقف ذلك على تقويم أهل

العلم[12]. وهو المعنى نفسه الذي يوافقه عليه كثيرون من شيوخ التيار السلفي، مثل الشيخ سعيد عبد العظيم وعبد المنعم الشحات اللذين يرفضان الديمقراطية باعتبارها تعطي السيادة للشعب وليس لله[13].

بيد أن الموقف من قضية المشاركة السياسية قد تغيَّر بشكل جذري في مرحلة ما بعد الثورة، وهو تغيير وإن لم يصرِّح أو يعترف به قادة التيار السلفي إلا أن ممارساتهم وأفعالهم تدل وتبرهن عليه. فالشيخ عبد المنعم الشحات الذي لا يملّ من التصريح برفض الديمقراطية باعتبارها «حرامًا وكفرًا» [14]، في حين أنه كان أول من استخدم أهم أدواتها حين خاض الانتخابات البرلمانية من أجل الحصول على مقعد برلماني. جاء تبرير هذا التحول تحت ذريعة القاعدة الذهبية قاعدة «المصالح والمفاسد» التي باتت أشبه بحصان طروادة الذي يفتح الباب على مصراعيه أمام السلفيين للحضور في المجال العام. ومثلما استخدم السلفيون هذه القاعدة لتحريم المشاركة السياسية قبل الثورة، تم استخدامها لتبرير هذه المشاركة في مرحلة ما بعد الثورة. ولا يجد قادة التيار السلفي وشيوخه غضاضة في «تطويع» هذه القاعدة وفق مقتضى الحال وما تمليه الظروف. وهو ما نجده أيضًا في تصريح شهير للشيخ أحمد فريد عن الموقف من المشاركة السياسية التي كان قد حرَّمها قبل الثورة وعاد كي يحلّلها بعدها، وذلك تحت شعار أن «الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان»، بل الأكثر مفارقة أنه على الرغم من إقرار الشيخ بأن الديمقراطية حرام، كونها تعني «أن يحكم الشعب نفسه بنفسه» إلا أنه أباح خوض أبناء الدعوة السلفية الانتخابات البرلمانية[15].

---

(12) ياسر برهامي، «السلفية ومناهج التغيير» على الرابط: http://ar.islamway.com/book/672

(13) علي عبد العال، «سلفيو الإسكندرية يرفضون التنازلات الانتخابية،» على الرابط: http:// www.onislam.net/arabic/newsanalysis/newsreports/islamic-world/126668-salafia. html

(14) راجع تصريح عبد المنعم الشحات على الرابط: http://www.youtube.com/ watch?v=4kFirseQTQE

(15) راجع حوار الشيخ أحمد فريد مع جريدة الشروق الجديد المصرية على الرابط: http://www. shorouknews.com/contentdata.aspx?id=401860

من هنا يبدو اندفاع السلفيين في اتجاه النشاط السياسي والحضور في المجال العام ضمن سياق المكاسب والخسائر التي تدخل ثيولوجيًا أيضًا ضمن باب «المصالح والمفاسد». فمثلما بُرِّر عدم خروج السلفيين في الثورة المصرية باعتبارها قد تجلب المفاسد، بُرِّر بعد الثورة باعتباره مصدرًا للمصالح، لكنها مصالح التيار السلفي بالقطع. وهنا يجب الحديث عن التيار السلفي لا باعتباره جماعة دينية محضًا، بل كتلة اجتماعية تعكس تركيبة طبقية وثقافية لها مصالحها وأهدافها. فمن جهة أولى يمثّل أبناء التيار السلفي شريحة اجتماعية مهمة تنتمي إلى الطبقتين الوسطى والدنيا. وهذه الشرائح جرى تهميشها وإقصاؤها طوال العقدين الأخيرين بشكل يحتاج إلى تفسير خارج نطاق هذه الدراسة. ومن جهة ثانية، مثلهم مثل بقية الإسلاميين، دفع قادة التيار السلفي وشيوخه ثمنًا غاليًا لسياسات مبارك حظرًا واعتقالًا وتنكيلًا. لذا فإن أحد دوافع انخراطهم في العمل السياسي يأتي ليس من أجل الحصول على نصيبهم من السلطة بأثر رجعي فحسب، وإنما أيضًا ضمانًا لعدم عودة نظام مبارك وسياساته. بكلمات أخرى، أصبح السلفيون، مثل بقية الإسلاميين، أصحاب مصلحة أصيلة أو stakeholders يسعون إلى تعظيم مكاسبهم وتقليل خسائرهم. ومن جهة ثالثة، فإن حالة الفراغ السياسي الناجمة عن سقوط نظام مبارك وحظر حزبه الحاكم، الحزب الوطني الديمقراطي، تغري أي فصيل اجتماعي بمحاولة ملء هذا الفراغ والاستفادة منه. وهو ما فعله الإسلاميون من دون تردد. ومن جهة رابعة، إن الشبكة الاجتماعية والأهلية والدعوية القوية التي بناها التيار السلفي طوال العقود الثلاثة الماضية هي في منزلة رأسمال اجتماعي هائل يجب عدم التفريط به، وما لم تتم الاستفادة منه وتوظيفه سياسيًا قد يتحول إلى فاقد وربما عبء على الحركة وقادتها. ومن جهة خامسة، كانت حالة السيولة والتدافع التي خلقتها ثورة ٢٥ يناير داخل المشهد الإسلامي في منزلة عنصر ضغط على التيار السلفي في اتجاه المشاركة السياسية وإلا فقَدَ المبادرة. بكلمات أخرى، لم يكن قرار التيار السلفي بالمشاركة السياسية خيارًا وإنما ضرورة أملتها ظروف ما بعد الثورة، حيث خشي شيوخ التيار ومنظّروه من أن يتأثر أبناء الحركة السلفية بالحراك والنشاط السياسيين غير المسبوقين، فيتركون الحركة

للانضمام إلى تيارات أيديولوجية أخرى أو تشكيل تكوينات سياسية مستقلة عن الحركة، فكان القرار بالمشاركة. وما يسترعي الانتباه، أن قرار الدعوة السلفية بالمشاركة لم يتأخر كثيرًا بعد الثورة. ففي أواخر شهر آذار/ مارس ٢٠١١ اتخذ مجلس إدارة الدعوة الذي كان قد تشكّل قبل أسبوع واحد قرارًا بالمشاركة «الإيجابية» في العملية السياسية[16]. وهو القرار الذي يبدو أنه قد اتُّخذ على عجل وتحت ضغط الحوادث آنذاك، حيث لم يحدد بيان الدعوة السلفية أي شكل سوف تنتهجه الحركة في سبيل مشاركتها «الإيجابية» في العمل السياسي. وكان صدور مثل هذا القرار في منزلة تأكيد تحرير للنزعة السياسية الكامنة لدى الدعوة السلفية، التي لم يكن يعطلها سوى عدم توافر وملاءمة الظروف السياسية، وليس بسبب الرفض الديني لها. ورأينا بعدها كيف كان القرار أشبه بالضوء الأخضر لأبناء التيار السلفي للانخراط في أنواع وأشكال النشاط السياسي كلها، بدرجة أذهلت المراقبين داخليًا وخارجيًا.

إذا كان سياق المكاسب والخسائر هو المحرِّك الرئيس خلف الانخراط السلفي في الفضاء العام، فكان ذلك كله قطعًا تحت عباءة القاعدة الذهبية «المصالح والمفاسد». وذلك من أجل الحفاظ على الرصيد الديني والمعنوي للحركة لدى أبنائها وعند الجمهور. بيد أن النتيجة النهائية كانت إنهاء العزلة الذاتية للتيار السلفي وبداية عهد جديد من المشاركة السياسية الفاعلة.

4 - سياق «السلفنة» الاجتماعية والدينية

لم يكن للتيار السلفي أن يحظى بوجود قوي ومؤثِّر في المجال العام لولا توافر الحاضنة الاجتماعية والثقافية التي منحته وضعًا تنافسيًا قويًا ضمن الخريطة السياسية بوجه عام، والدينية على وجه الخصوص في مرحلة ما بعد الثورة. فعلى مدار العقود الثلاثة الماضية نجح التيار السلفي في بناء شبكة متينة من المؤسسات والهيئات التي تمارس دورًا اجتماعيًا ودينيًا وخدميًا،

(16) جريدة اليوم السابع، 23/3/2011، على الرابط: http://www.youm7.\com/News.asp?NewsID=375476

وذلك ضمن المساحة التي سمح بها نظام مبارك. وأعطى انشغال نظام مبارك بتصفية الجماعات والحركات الراديكالية، فضلًا عن الصراع المتواصل مع جماعة الإخوان، قدرًا من حرية الحركة ولو نسبيًا للتيار السلفي، كي يتمدد ويتكاثر ضمن الأطر الحضرية والريفية المتمدينة التي لم يحظَ أبناؤها بمستوى معيشي أو معرفي واسع. لذا ليس غريبًا أن تتركز عمليات التجنيد والتعبئة للتيار السلفي بين أبناء الطبقتين الوسطى والدنيا، خصوصًا أولئك الذين همّشتهم وغرّبتهم السياسات الاقتصادية التي طبّقها نظام مبارك طوال عقدي الثمانينيات والتسعينيات. لذا ثمة حضور كثيف للتيار السلفي في ضواحي المدن الكبيرة، مثل القاهرة والإسكندرية والجيزة والقليوبية والشرقية والمنصورة والفيوم وغيرها من المدن التي شهدت انتقالًا مكثفًا وحراكًا جغرافيًا من القرى والمناطق الفلاحية إلى أطراف وضواحي المدن والمناطق العشوائية. صحيح أن المنهج الأمني كان هو طريقة التعاطي الوحيدة لنظام مبارك مع القوى السياسية المختلفة، بيد أن السكون السياسي للسلفيين من جهة، وعدم امتلاكهم بنية تنظيمية هيراركية من جهة أخرى، سهّلا مرونة وانتشار أفكار التيار بين فئات مختلفة.

لكن النقلة النوعية للتيار السلفي في الفضاء الاجتماعي المصري حدثت خلال العقد الماضي، من خلال ما يمكن تسميته «سلفنة» المجال العام. ونقصد بها عملية إعادة تشكيل الوعي الديني والثقافي في مصر، من خلال إعطاء مساحة معتبرة لأفكار التيار السلفي للانتشار والتأثير واستقطاب فئات جديدة. وهي عملية جرت بشكل بطيء، لكنها ازدادت بشكل واضح خلال النصف الثاني من العقد الماضي. وهي الفترة نفسها التي ازداد فيها الصراع بين الإخوان ونظام مبارك. إذ كان الفوز المفاجئ الذي حققه الإخوان في الانتخابات البرلمانية في عام ٢٠٠٥ في منزلة «القشّة» التي أنهت حالة الغموض في العلاقة بين الطرفين، والتي استمرت منذ منتصف التسعينيات. وقرر نظام مبارك إقصاء الإخوان وتحجيمهم بالوسائل كلها، سياسيًا واقتصاديًا وإعلاميًا واجتماعيًا. وكانت إحدى الأدوات لتحقيق ذلك هي إعطاء مساحة ملحوظة للتيار السلفي في المجال العام من خلال التواجد الإعلامي والانتشار

الاجتماعي، ما تسبب في ظهور ما بات يعرف بـ «سلفية الفضائيات»[17]. نجح رموز التيار السلفي في الاستفادة من هذه السياسة بشكل مباشر وغير مباشر، وكانت النتيجة الفعلية لذلك هي حدوث هيمنة شبه مطلقة للخطاب السلفي، بتنويعاته كافة، على «السوق» الدينية في مصر. صحيح أن التيار السلفي المسيَّس (الدعوة السلفية) لم يستفد حركيًا وتنظيميًا من صراع مبارك والإخوان، لكنه استفاد بشكل كبير من خلال نشر أفكاره ومنهجه الديني بين أبناء الطبقتين الوسطى والدنيا، وفي بعض الأحوال داخل الشريحة الدنيا من الطبقة العليا. وحصد التيار السلفي ثمار هذا الانتشار الفكري بشكل واضح خلال مرحلة ما بعد الثورة.

لم تقتصر عملية «السلفنة» على البعد الديني بل وصلت إلى الخطاب الثقافي والتوعوي لدى قطاع عريض من المجتمع، في ما يمكن أن نسميه «الأسلمة من دون الإسلاميين». ونقصد بذلك أن قطاعًا عريضًا من المجتمع جرت أسلمته، وربما «سلفنته» طوال العقد الماضي، بشكل عمدي أو غير مقصود على السواء من خلال عمليات إعادة تشكيل الوعي الديني والثقافي، بحيث بات المزاج العام في الشارع المصري أكثر محافظة وأقل انفتاحًا وتسامحًا خصوصًا في القضايا ذات البعد الثقافي أو الديني، مثل الهوية والمواطَنة والحريات الفردية. و«السلفنة» لا تعني بالضرورة «الأسلمة» بالمعنيين الحركي والتنظيمي، بل بالأساس نحتُ وتثبيت نمط معيّن من التفكير الاجتماعي والثقافي المحافظ، ينظر إلى القضايا كلها من منظور ديني بحت، من دون اعتبار لغيره من العوامل. وهو ما قد يُسمى «تديين» المجال العام، بحيث تتراجع مساحة المتاح من الخلاف على أرضية فكرية وسياسية تتمتع بالنسبية والتغير، كي يحلّ محلها نمط من التفكير الدوغمائي الضارب في اليقينات العقائدية والأصولية. أعطى الانتشار الكثيف لخطاب «التديين» من خلال الفضائيات والمنتديات الدينية مساحة معتبرة للتيارات السلفية في المجال العام، وذلك على حساب النخب والجماعات

(17) للمزيد عن هذا الموضوع، راجع: N. Field and A. Hamam, «Salafi Satellite TV in Egypt,» *Arab Media & Society*, Issue 8 (Spring 2009), Available at: http://www.arabmediasociety.com/?article=712

التقليدية. وهنا نتحدث عن وصول هذا الخطاب إلى شرائح اجتماعية عابرة للطبقات والأعمار والخلفيات الاجتماعية والاقتصادية. ولعل الفارق الأساس بين الحاضنة الاجتماعية للسلفية ونظيرتها لدى جماعة مثل جماعة «الإخوان» أن الأولى متجاوزة مسألة التنظيم، بمعناها الضيق المتمحور حول الجماعة وقادتها بمستوياتهم المختلفة، ومتحررة نوعًا ما من تصلّب التنظيم والقيادة ما يجعلها تصل إلى شرائح وقطاعات جديدة وتكتسب أنصارًا جددًا.

كان منطقيًا أن تتحول الأفكار إلى أفعال، والخطاب إلى حركة اجتماعية وسياسية تسعى إلى التواجد والمشاركة بشكل كثيف، ليس دفاعًا عن أفكارها ومعتقداتها في «السوق» الدينية شديدة التنافسية فحسب، بل أيضًا من أجل حماية مصالحها ومكاسب أعضائها في مرحلة ما بعد الثورة.

في نهاية هذا المبحث يمكن القول إن الانفتاح السياسي في مصر أوجد حراكًا دينيًا، وبالأخص سلفيًا، لم يكن مسبوقًا من قبل. وهو ما يستقيم مع الفرضية التي وضعناها في مقدمة الدراسة في شأن العلاقة بين الانفتاح السياسي من جهة، والمشاركة السياسية للفاعلين الاجتماعيين والدينيين من جهة أخرى. نجحت الكتلة السلفية في الاستفادة من هيكل الفرص المتاحة التي وفّرتها الثورة المصرية من أجل إثبات وجودها في الفضاء العام. ومن دون توافر مثل هذه الفرصة كان التيار السلفي سيظل ربما على سكونه وسلبيته. ساهم الانفتاح السياسي أيضًا في إعادة تشكيل المشهد الإسلامي والسلفي على وجه الخصوص. وشهدنا تنويعات سلفية في الخطاب والتنظيم والسلوك والممارسة بحيث بات من الصعب الحديث عن تيار سلفي أو كتلة سلفية متجانسة.

ثالثًا: المشاركة السياسية للسلفيين... غواية السياسة وعبء الأيديولوجيا

جاء قرار السلفيين الخروج إلى المجال العام كما رأينا تحت ضغط الواقع واضطرارًا، ما عكس قدرًا من الارتباك لدى قادة التيار السلفي في شأن طبيعة ونوعية ومجالات ومستويات المشاركة السياسية. والمسألة هنا لا تتعلق

بتداعيات قرار كهذا على قدرة التيار السلفي على منافسة التيارات والحركات الأخرى ذات الخبرة السياسية الواسعة، وإنما أيضًا بالتبرير والتكييف الفقهي والأيديولوجي لمسألة المشاركة. فكما أشرنا سابقًا تمسّك معظم السلفيين بأراء متشددة تجاه المسارات والقنوات المعروفة للمشاركة السياسية، مثل إنشاء الأحزاب وخوض الانتخابات وعقد التحالفات. بيد أن ذلك لم يخفِ الرغبة المتزايدة لدى التيار السلفي في الحضور القوي في المجال العام بمستوياته وزواياه كلها، وهو ما يمكن استنباطه من القرار الجريء الذي أصدره مجلس إدارة الدعوة السلفية في آذار/ مارس ٢٠١١ بضرورة «المشاركة الإيجابية» في العملية السياسية.

من الملاحظ أن قرار دخول السلفيين المجال السياسي لم يؤدِّ إلى انشقاقات جانبية أو تصدعات كبيرة ضمن الإطار السلفي، وهو ما يعكس حقيقتين: **أولاهما** أنه لم يكن هناك رفض بوجه عام داخل الدوائر السلفية لممارسة النشاط السياسي من حيث المبدأ، على نحو ما أوضحنا سابقًا، **وثانيتهما** أن ثمة مرونة واسعة في اختيار وتحديد الطرائق والوسائل التي يمكن من خلالها دعم هذا الحضور وتفعيله. لذا كانت الخطوة الأولى العملية لترجمة «المشاركة الإيجابية» للسلفيين هي من خلال إعادة تنظيم «البيت» السلفي. أعيدت **أولًا** هيكلة مجلس إدارة «الدعوة السلفية» بحيث بات هناك شبه كيان تنظيمي للجماعة[18]. وأنشئ **ثانيًا**، أول مرة في تاريخ التيار السلفي، حزب سياسي هو حزب «النور» الذي حصل على الرخصة القانونية في الثامن من حزيران/ يونيو ٢٠١١ ما مثّل قفزة نوعية للتيار السلفي من الفضاء الديني إلى الفضاء السياسي. وجرت، **ثالثًا**، الموافقة على خوض الحزب الانتخابات البرلمانية التي أجريت في أواخر عام ٢٠١١ وأوائل عام ٢٠١٢، وحصل فيها الحزب على نسبة مفاجئة من المقاعد بلغت قرابة ٢٥ في المئة بالتحالف مع غيره من الأحزاب السلفية.

(18) للمزيد عن إعادة هيكلة الدعوة السلفية راجع: علي عبد العال، «حول إعادة بناء الهيكل التنظيمي للدعوة السلفية،» على الرابط http://ali.islamion.com/?p=1235791

كان إنشاء حزب «النور» أشبه بتدشين المرحلة السلفية السياسية التي اتسعت لتشمل عددًا من الأحزاب السلفية الأخرى، مثل حزبي «الفضيلة» و«الأصالة»، وكذلك الأحزاب التي أنشأتها الجماعة الإسلامية (حزب البناء والتنمية)، كما الأحزاب غير الرسمية مثل حزب «الإصلاح» وحزب «الأمة» وغيرهما. على الجانب الآخر ازداد الحضور السلفي بأشكاله الرمزية والفعلية كلها في الفضاء العام، وذلك من خلال زيادة وتكثيف الحضور الفضائي والإعلامي، كما من خلال المشاركة في الفاعليات والتظاهرات المليونية التي جرت طوال العام ونصف العام الماضيين.

لكن جماعات وحركات وشبكات سلفية أخرى آثرت العمل ضمن الإطار غير الرسمي، في مقابل المشاركة الرسمية للسلفيين. وهي ما نسميه السلفية السياسية غير الرسمية التي إما لا تتمتع بكيان أو هيكل تنظيمي محدد، مثل الجبهة السلفية وائتلاف المسلمين الجدد، فضلًا عن التجمعات السلفية الشبابية مثل حركة «حازمون» أو كتلة شباب «سلفيو كوستا»، وشارك بعض هؤلاء في الثورة المصرية منذ يومها الأول، وكانت لهم مواقف سياسية وأيديولوجية متقدمة على شيوخ التيار السلفي وقادته. ولا يزال هؤلاء ينشطون ضمن المساحة الواسعة التي خلقتها الثورة المصرية، وقد يتحول بعضهم إلى التأطير ضمن كيانات وهياكل تنظيمية، في حين سيظل بعضها متواجدًا ضمن الفضاء السلفي العام.

وضح جليًا أن الانطلاق السلفي إلى الفضاء العام لم تحدَّه المقولات الثيولوجية والأيديولوجية لشيوخ التيار وقادته، بل على العكس حاول هؤلاء إيجاد تبرير فقهي وفكري للنشاط السياسي للسلفيين. بكلمات أخرى تغلبت السياسة على الأيديولوجيا في جذب السلفيين بعيدًا من مقولاتهم وشعاراتهم التقليدية، في شأن تحريم المشاركة السياسية وتقييدها. فلم تعد الأحزاب مصدر شركٍ كما كان يُقال، ولم تعد البرلمانات «مجالس كفرية» كما كان كثيرون من رموز الدعوة السلفية يكررون، كما لم يعد التواصل والتحالف مع قوى ليبرالية وعلمانية مخالفةً دينيةً. بيد أن ذلك لا ينفي صدور تبريرات

أيديولوجية للانخراط السياسي للسلفيين وهي كانت، ولا تزال، الحجة الرئيسة لتبرير هذا الانخراط، ومنها أنه لمصلحة الدعوة والإسلام. على سبيل المثال يلخّص الشيخ محمود عبد الحميد، أحد رموز الدعوة السلفية في الإسكندرية، هدف الجماعة من المشاركة السياسية بأنه لـ «نصرة دين الله، وليس انتصارًا لجماعة أو جمعية، وليس لتحزّب أو فئوية»، وأن «نصل إلى قوانين تكون متوافقة مع الشريعة الإسلامية»، وأن «نمنع القوانين المخالفة للإسلام، والعمل على تقليل الشر والفساد، وعدم ترك الساحة للعلمانيين لأنهم لو انفردوا بها، فسوف يسنّون قوانين لهم تُفرض علينا ولا نستطيع أن نتخلص منها»[19].

يمكن تلخيص أهم القضايا التي تمثّل محور ارتكاز النشاط السياسي للسلفيين في ما يلي:

1 - قضية الهوية

جاء دخول السلفيين المجال السياسي من خلال مسألة الهوية، شأنهم شأن غيرهم من الحركات الإسلامية. ومن دون الدخول في الجدل الفكري والأيديولوجي في شأن هذه المسألة، فإن ما يهمنا هو التوظيف السياسي والبراغماتي لها من جانب السلفيين. ففي ظل غياب برامج سياسية واضحة للتيار السلفي ومع قلة الخبرة السياسية لأعضائه وربما انعدامها، كانت القضايا الرمزية مثل قضية الهوية في منزلة إحدى الروافع السياسية الأساس للتيار التي يمكن أن يتم على أساسها حشد الأنصار والمؤيدين وتعبئتهم. ولا يعني ذلك عدم إيمان أو اعتقاد السلفيين بأهمية الهوية قضيةً مركزيةً ضمن أطروحاتهم الفكرية، بل نقصد هنا الميل المتعاظم لدى السلفيين، بوعي أو من دون وعي، لتوظيف و«تحزيب» مسألة الهوية باعتبارها قضية خاصة بهم دون غيرهم، علاوة على «طبيعة الطرح الأيديولوجي والسياسي لمسألة الهوية بتعقيداتها. بكلمات أخرى، أصبحت مسألة الهوية إحدى نقاط الارتكاز للحضور السلفي

---

(19) علي عبد العال، «الدعوة السلفية سوف تدعم حزب النور في الانتخابات القادمة،» على الرابط: http://ali.islamion.com/?p=1235697

في الفضاء العام، والبوصلة التي تحدد طبيعة النقاشات والحوارات والقرارات والتحالفات السياسية للتيار السلفي. بل الأكثر من ذلك يرى بعض قادة التيار السلفي أنه لولا مسألة الهوية لما دخل السلفيون المعترك السياسي. فعلى سبيل المثال يشير محمد نور، أحد المتحدثين الرسميين باسم حزب النور، إلى أن قرار دخول اللعبة السياسية كان بهدف «حماية مصر من العلمانيين والليبراليين الذين يحاولون محو الطابع الإسلامي للهوية المصرية»[20]. وهو ما تؤكده تصريحات العديد من القادة السلفيين الآخرين الذين يرون في هوية مصر «خطًا أحمر» لا يجوز الاقتراب منه. وبغض النظر عن مدى صدقية هذا الطرح من عدمه، من الملاحظ أنه تم التعاطي مع مسألة الهوية باعتبارها «حصان طروادة» الذي يمكن أن يمهد الطريق أمام انخراط السلفيين في الشأن السياسي بكثافة. ففي أول بيان «سياسي» للدعوة السلفية، صدر قبل يومين فقط من تنحي مبارك وتأكد الحركة أن سقوطه بات مسألة وقت، حذّرت الحركة من المساس بـ «الهوية الإسلامية لمصر». وكان ذلك ضمن أول مؤتمر علني تعقده خلال عقدين، وحضره ما يقرب من ١٠٠ ألف من أنصارها ومؤيديها. أوضح كبار قادة «الدعوة السلفية» رؤيتهم لهوية مصر باعتبارها «دولة إسلامية مرجعية التشريع فيها إلى الشريعة الإسلامية». واعتبر هؤلاء أن مسألة الهوية هي مسألة اعتقاد «تحتّمها عقيدة الأمة وعقدها الاجتماعي»[21]. كما أن معظم القرارات الاستراتيجية التي اتخذتها الدعوة السلفية كانت تحت غطاء «حماية هوية الدولة المصرية» بدءًا من التصويت في الاستفتاء على تعديل الدستور المصري في آذار/ مارس ٢٠١١، مرورًا بالمشاركة الفاعلة في الانتخابات البرلمانية، وانتهاء بالمشاركة في الجمعية التأسيسية لكتابة الدستور المصري الجديد[22].

---

(20) مقابلة شخصية مع محمد نور في ٢٥ آذار/ مارس ٢٠١٢.

(21) علي عبد العال، «الدعوة السلفية تحذّر من المساس بالهوية الإسلامية،» على الرابط: http://www.onislam.net/arabic/newsanalysis/newsreports/islamic-world/128475-q-q-.html

(22) ياسر برهامي، «شاركنا في التأسيسية لأننا نريد دستورًا يعبّر عن الهوية الإسلامية،» على الرابط: http://www.rosaeveryday.com/news/9068/-

2 – قضية تطبيق الشريعة الإسلامية

تمثّل مسألة تطبيق الشريعة الإسلامية حجر الزاوية لدى كثير من الحركات الإسلامية وتحديدًا السلفية منها، خصوصًا على مستوى الخطاب والسرديات. وشأن مسألة الهوية، فإن تطبيق الشريعة، وبغض النظر عن التفاصيل الخاصة بتأطير المفهوم وتفعليه، تعَدّ أحد المداخل المهمة لفهم الانخراط السياسي للسلفيين في المجال العام. على سبيل المثال، يرى الشيخ ياسر برهامي أن المحرك الأساس للدعوة السلفية في المجال السياسي هو العمل على تطبيق الشريعة. بل إن مجالات الفعل السياسي والحركي على الأرض، مثل خوض الانتخابات والمنافسة السياسية وعقد التحالفات لا بد من أن تدور في فلك تطبيق الشريعة. فمسألة تطبيق الشريعة مثلًا، كانت أحد المعايير والمطالب الأساس التي حددتها الدعوة السلفية لدعم مرشّحي الرئاسة. ويكاد يكون مطلب تطبيق الشريعة طاغيًا في معظم برامج الأحزاب السلفية خصوصًا حزب «النور» الذي كان حريصًا على أن يربط بين القضايا الرئيسة كلها في برنامجه والشريعة الإسلامية. بل يكاد هذا المطلب يتحول «كهنوتًا» أو شعارًا مقدسًا لدى التيارات السلفية. فمعظم رموز التيار السلفي، إن لم يكن جميعهم، يرى في مسألة تطبيق الشريعة أمرًا حتميًا غير مطروح للنقاش. ولا يكاد يخلو الخطاب السلفي من هذه المسألة.

على الرغم من ذلك تجدر الإشارة إلى أن ثمة فارقًا واختلافًا ملحوظين بين الخطاب والممارسة في ما يخص مسألة تطبيق الشريعة، من حيث كيفية التطبيق أو آلياته ووقته. بكلمات أخرى إذا كان ثمة اتفاق عام بين السلفيين على مسألة تطبيق الشريعة، فإن ثمة اختلافات واضحة بينهم في شأن المقصود بذلك وكيفية تحقيقه وبأي أدوات. فعلى سبيل المثال، يرى الشيخ برهامي أن تطبيق الشريعة لا بد من أن يكون تدريجًا ولا يكون من خلال استخدام القوة[23]. في حين يرى الشيخ محمد إسماعيل المقدم أن تطبيق الشريعة أمر

---

(23) برهامي: لا بد من التدرج في تطبيق الشريعة... واستخدام القوة في الوقت الحالي مفسدة، موقع جريدة الدستور الأصلي على الرابط: http://www.dostorasly.com

حتمي وضروري[24]. ساهم الطلب السلفي على تطبيق الشريعة في سعي السياسيين إلى توظيف هذه المسألة في التفاوض ومغازلة الشارع السلفي. صرّح خيرت الشاطر، المرشّح الإخواني السابق للرئاسة، بأن تطبيق الشريعة «كان وسيظل مشروعه وهدفه الأول والأخير»[25]. في حين أشار برهامي إلى أن عبد المنعم أبو الفتوح وعدهم بتطبيق الشريعة إذا فاز في الانتخابات الرئاسية[26].

تُعد مسألة الشريعة في منزلة إحدى الأدوات المهمة التي يوظفها التيار السلفي في المجال السياسي، من أجل تحقيق وكسب تأييد مجتمعي وشعبي، كما من خلال الضغط على منافسيه السياسيين وإحراجهم سياسيًا وشعبيًا. وكما هو الحال في مسألة الهوية، فإن تطبيق الشريعة يعَدّ إحدى الروافع المهمة لتبرير النشاط السياسي للسلفيين، حيث يبرر قادة التيار السلفي دخولهم المعترك السياسي بحماية الشريعة في الدستور المصري والعمل على تطبيقها. ويخوض السلفيون معركة صاخبة داخل الجمعية التأسيسية للدستور من أجل تغيير المادة الثانية، واستبدال كلمة «أحكام» بكلمة «مبادئ» في ما يخص اعتبار الشريعة المصدر الأساس للتشريع. وعلى الرغم من صعوبة تحقيق ذلك، بسبب رفض الإخوان ومؤسسة الأزهر وبقية التيارات الممثلة في الجمعية التأسيسية، فإن السلفيين سيوظفون هذه المسألة في التفاوض لإمرار مواد أخرى لها علاقة بالقضايا الرمزية والدينية.

3 - الموقف من قضية الديمقراطية

يمكن فهم موقف السلفيين من مسألة الديمقراطية من خلال التفرقة بين مستويين هما الخطاب والممارسة. على مستوى الخطاب يبدو الموقف

(24) راجع الرابط: http://ar.islamway.com/lesson/10260

(25) راجع الرابط: http://www.almasryalyoum.com/node/751541

(26) ياسر برهامي للشروق: أبو الفتوح وعدنا بالتطبيق الكامل للشريعة الإسلامية، جريدة الشروق الجديد على الرابط: http://www.shorouknews.com/news/view.aspx?cdate=20052012&id=a7960968-5375-4ae7-84af-fb10ee34572f

المبدئي للسلفيين رافضًا الديمقراطية باعتبارها فلسفة ومنظومة قيم. ومنبع الرفض أمران: أولهما أن الديمقراطية هي منتَج غربي نشأ في سياق مغاير لسياق المجتمعات العربية، وارتبط بشكل كبير بنشأة العلمانية في الغرب. وثانيهما أن الديمقراطية تعطي حق التشريع للشعب، في حين أن التشريع يجب أن يكون لله وللوحي فحسب. فعلى سبيل المثال، يرى الشيخ عبد المنعم الشحات أن السلفيين يرفضون الأسس الفلسفية والأيديولوجية للديمقراطية لأنها تجعل الكلمة الأخيرة للشعب في المسائل كلها، بما فيها التشريع الذي يجب أن يكون لله فحسب. وهو ما أكده القيادي السلفي ياسر عبد التواب في مقابلة شخصية معنا، بالقول إن الديمقراطية تتيح التصويت للشعب في القضايا كلها بما فيها القضايا العقدية، وهو ما لا يمكن قبوله لأن «الأغلبية ليست دائمًا على صواب» بحسب تعبيره[27].

أما على مستوى الممارسة فلا يمانع السلفيون في استخدام مؤسسات وأدوات الديمقراطية كافة، مثل إنشاء الأحزاب والمشاركة في الانتخابات وتكوين التحالفات والمشاركة في الحكومة وغير ذلك. وهو ما يتماشى مع نظرة السلفيين إلى الديمقراطية باعتبارها إجراءات وأدوات وليست فلسفة. بكلمات أخرى يتعاطى السلفيون مع الديمقراطية وفق مبدأ المضطر وبحسب قاعدة المصلحة والمفسدة، وليس اقتناعًا بأنها النظام السياسي الوحيد الذي يجب اتِّباعه في مصر. ويطرح الموقف المحافظ للسلفيين من مسألة الديمقراطية العديد من التساؤلات عما يتفرّع عن الديمقراطية من مبادئ، مثل احترام التعددية الأيديولوجية والسياسية والحريات العامة والفردية وحقوق المرأة والأقليات. وهو الموقف نفسه الذي تتبناه بعض القوى والحركات الإسلامية الأخرى.

بيد أن اقتراب موقف السلفيين من الديمقراطية يكشف أن الأمر ربما يكون أكثر تعقيدًا. فمن جهة يبدو هذا الموقف متناغمًا مع الرؤية الأنطولوجية الشاملة للتيار السلفي في شأن السياسة بوجه عام. فالسياسة لدى السلفيين هي

---

(27) مقابلة شخصية مع الدكتور ياسر عبد التواب، ٢٨ آذار/ مارس ٢٠١٢.

مجرد وسيلة وليست هدفًا أو غاية، فالهدف هو إقامة دولة إسلامية على الطراز التقليدي تصبح الحاكمية فيها والتشريع لله. من هنا يبدو إصرار السلفيين على أن تقوم هذه الدولة بتطبيق الشريعة وإقامة الحدود وما شابه ذلك. من جهة ثانية يعكس رؤية السلفيين لما يجب أن يكون عليه النظام الاجتماعي والثقافي في مصر. فالرؤية الشمولية للسلفيين تقوم على أن يصبح الدين (أو بالأحرى فهمهم للدين) هو المصدر الوحيد للأخلاق والقيم والسلوك في المجتمع، وهو ما يعني سحق أي رؤى أو أطروحات فكرية وأيديولوجية أخرى وعدم القبول بالاختلاف. ومن جهة أخيرة، لا يختلف موقف السلفيين كثيرًا عن موقف شرائح أخرى في المجتمع المصري تتبنى الرؤية المحافظة نفسها في ما يخص القضايا الأصيلة للديمقراطية، مثل حقوق المرأة والأقليات والمواطنة والعلاقة بين الدين والدولة والدين والمجتمع. إذ تتعلق المسألة بتصور معيّن للكون والحياة وموقع الدين والقيم الدينية فيهما. وهو ما يطرح إشكالية من يجب أن يغيّر الآخر، النخبة التي تقود أم المجتمع (أو بالأحرى الشارع)؟

بيد أنه يجب الحذر عند الحديث عن موقف السلفيين من قضايا الديمقراطية، وذلك من ناحيتين: **الأولى** أنه يجب عدم الوقوع في فخ التعميم. فالتيار السلفي كما أشرنا سابقًا يضم جماعات وقوى وحركات وشبكات وهيئات تتفق في القليل وتختلف في شأن الكثير من القضايا. صحيح أن الموقف من منظومة القيم المصاحبة للديمقراطية قد يبدو متقاربًا إلا أنه قطعًا ليس متطابقًا. والناحية **الثانية**، تتعلق بالتوقيت. فالحديث عن موقف السلفيين من الديمقراطية يجب أن يرتبط بالمدى الزمني الذي بدأ فيه السلفيون في ممارسة السياسة. وهنا نتحدث عن فترة تقل عن العامين منذ بداية الربيع العربي. وما نقصده هنا أن زيادة انخراط السلفيين في الشأن العام وفهم تعقيداته، فضلًا عن الاحتكاك بالآخرين، من شأنه تليين الموقف المتشدد من قضايا الديمقراطية. وهذا القول ليس مجرد أمنية بقدر ما يعكس تجارب أخرى مشابهة. فجماعة «الإخوان المسلمين» على سبيل المثال كانت تتبنى لعقود موقفًا أشبه بموقف السلفيين الآن من قضايا الديمقراطية، مثل تكوين الأحزاب وإقامة التحالفات مع غير الإسلاميين والحريات العامة والفردية، وذلك قبل أن

تتراجع عنها وتقبل بها في أوائل الثمانينيات. لكن موقف الجماعة من المرأة والأقباط لا يزال محافظًا خصوصًا فيما يتعلق بالحقوق السياسية الكاملة لهما.

رابعًا: تحولات السلفيين... من الدمج إلى الاستئناس

تقوم الفرضية الثانية لهذه الدراسة على أنه كلما ازداد الانخراط السياسي للسلفيين، يصبحون أكثر عرضة للتغيّرات والتحولات الفكرية والأيديولوجية والسلوكية. وتستند المقولة الأساسية لهذه الفرضية، إلى أن دمج القوى المحافظة والمتشددة دينيًا وأيديولوجيًا قد يؤدي إلى «استئناسها» ونزع الدسم الأيديولوجي عن أطروحاتها الفكرية وترشيد سلوكها السياسي. ومرد هذه المقولة أن ثمة ميلًا لدى الفاعلين الاجتماعيين والسياسيين إلى إبداء قدر من المرونة في خطابهم وممارستهم، ولو تكتيكيًا، من أجل تعظيم مكاسبهم وحماية مصالحهم وزيادة تأثيرهم في المجال العام. وجرى اختبار هذه الفرضية في الكثير من الحالات في ما بات يُعرف في الأدبيات الغربية بأطروحة (الدمج والاعتدال في مقابل الإقصاء والتشدد) التي تم تطبيقها في أوروبا الغربية بعد الحرب العالمية الثانية مع أحزاب اليمين المسيحي والاشتراكيين الاجتماعيين والأحزاب الشيوعية، كما بدأ بعض الباحثين في اختبارها أخيرًا على بعض النماذج العربية والإسلامية، مثل تركيا والمغرب وإندونيسيا وماليزيا ومصر والجزائر... لاحظ معظم هذه الدراسات وجود علاقة طردية بين الدمج والاعتدال والعكس صحيح بين الإقصاء والتشدد.

إذا كانت هذه الدراسة لا تتبنى أطروحة «الدمج والاعتدال» من دون مساءلة فرضياتها ونتائجها، إلا أننا نرى أن ثمة علاقة سببية بين «تسييس» التيار السلفي في مصر ودرجة التحول في خطابه الفكري والسياسي، فضلًا عن ممارسته السياسية. وإذا كانت السياسة هي «فن الممكن» فلا يمكن لهذا «الممكن» أن يتحقق من دون تقديم تنازلات، على مستوى الخطاب أو الممارسة على حد سواء. وعلى مدار العامين الماضيين فاقت تعقيدات اللعبة السياسية، علاوة على إغراءات القوة والرغبة في اقتناص الفرص، أي حسابات

أو حساسيات أيديولوجية أو ثيولوجية لدى قطاع عريض من السلفيين. ومثل غيرهم من التيارات الإسلامية انخرط السلفيون في العمل السياسي بشكل كثيف، أدى إلى حدوث تحولات واضحة في خطابهم وممارساتهم وإن لم يعترفوا بها.

قبل أن نعرض بعضًا من التحولات التي طالت بنية الخطاب السلفي، فضلًا عن ممارسات المنتمين إليه، تجدر الإشارة إلى أربع ملاحظات أساسية: **أولاها** أنه قد جرت العادة ألا يعترف الإسلاميون، خصوصًا القوى المحافظة بينهم مثل السلفيين، بوقوع تحولات سواء في خطابهم أم ممارساتهم، إما خوفًا على التماسك التنظيمي والهيكلي لجماعاتهم وحركاتهم، وإما حرصًا على صدقية خطابهم وخشية تآكُل القاعدة الاجتماعية والشعبية المؤيدة لهم. لذا كثيرًا ما تكون حركة الإسلاميين أو ممارستهم أسبق من خطابهم وأطروحاتهم. **ثانيتها** أنه مثلما لم يكن دخول السلفيين العملية السياسية أمرًا اختياريًا، فإن تحولات خطابهم وسلوكهم السياسي ليست أيضًا أمرًا اختياريًا، وإنما بحكم متطلبات اللعبة السياسية. **ثالثتها** أنه مهما حدث تحوّل في بنية الخطاب والممارسة السياسيين للإسلاميين، فإن هناك حدودًا أو قضايا ستظل ثابتة، وإلا فقَدَ الإسلاميون لونهم وتميزهم. بكلمات أخرى، ثمة حدود لمرونة الإسلاميين وتحولهم وتبنّيهم خطابًا جديدًا، ربما يكون مخالفًا لما درجت عليه قواعدهم ودوائرهم الاجتماعية والسياسية. وأخيرًا **رابعة الملاحظات** هي أن هذه التحولات لا تزال في مرحلة أولية بسبب قصر العمر الزمني للنشاط السياسي للسلفيين، وهو ما يجب وضعه في الاعتبار عند تقويم هذه التحولات.

هنا يمكننا الحديث عن ثلاثة مستويات للتحولات التي طالت التيار السلفي المسيَّس في مصر: على مستوى الخطاب ومستوى الممارسة والمستوى التنظيمي.

- تحولات الخطاب

يجب التأكيد ابتداء أننا نتحدث عن الخطاب السياسي لا عن السردية

الكبرى أو المقولات العقدية للتيار السلفي التي تمثّل رأسماله الفكري والرمزي. وبهذا المعنى يمكننا رصد ثلاثة تحولات في خطاب السلفية السياسية.

1 - «تنسيب» الخطاب الديني

المقصود هو الانتقال من «المطلق» إلى «النسبي» (أو من المقدّس إلى المدّنس بحسب المفهوم السوسيولوجي) في خطاب السلفيين. فثمة نزعة لدى قادة وكوادر السلفية السياسية مثل عماد عبد الغفور ومحمد نور وأشرف ثابت ونادر بكار وغيرهم، إلى الابتعاد ولو جزئيًا من خطاب «الحتمية التاريخية» (أو الخلاص النهائي بحسب وصف فهمي جدعان) ومحاولة تبنّي خطاب الموازنات والمواءمات القائم على مراعاة الظروف التي هي بطبيعتها نسبية ومتغيرة. فعلى سبيل المثال، عندما خاض حزب «النور» السلفي الانتخابات في مصر لم يَعِد الناس بالجنة والحور العين على غرار ما يفعل معتنقو «السلفية الجهادية»، إنما وعدهم بإصلاح الأوضاع الاقتصادية والتعليم والصحة ومحاربة الفساد. ربما لجأ بعض مرشّحي الحزب إلى استخدام «الخطاب الديني» في دعايته الانتخابية، بيد أن ذلك لا يرقى إلى مستوى التعميم ولم يصل إلى حد «المطلق». ولعل «تنسيب» الخطاب الديني للسلفيين وهو أول تحوّل، وكذلك الإسلاميين بوجه عام، ليس مرده الحالة الثورية التي تمر بها المنطقة العربية فحسب، والتي أدت إلى إعادة تشكيل الوعي لدى الجماهير، وإنما أيضًا إدراكهم طبيعة اللعبة السياسية التي تنطوي على حسابات عقلانية محض بعيدًا من الأيديولوجيا والخطاب الدوغمائي المطلق.

ملمح آخر لهذه النسبية «اللغوية» أو الخطابية يتمثل في الميل المتزايد لدى الكوادر السياسية السلفية إلى التقليل من جرعة الخطاب الديني ومفرداته، ومحاولتهم اقتناء مفردات الخطاب السياسي أو الانتقال من «لغة الدين» إلى «لغة السياسة» في المجال العام. لذا ليس مستغربًا أن تحلّ مفردات مثل التوافق والحوار والمصالح والمشاركة والانتخابات، محلّ مفردات مثل الحلال والحرام والدعوة والجماعة والوجوب والمنع... وهناك من قد يرى أن استبدال

المفـردات قد لا يعكس تحـولًا فعليًا فـي المواقف الأيديولوجية للإسـلاميين، ولكن مجرد تكرارها واسـتخدامها بغزارة في الفضاء السـلفي، ربما يعَدّ تحولًا نوعيًا خصوصًـا في ظل مـا يعتقـده بعضهـم في شـأن البنيـة المغلقـة للخطاب السلفي. أما الملمح الأخير لهذه النسبية فيتعلق بالمظهر أو «النسبية الشكلانية - الطقوسـية». وهي مسـألة علـى الرغم مـن رمزيتها الشـديدة تعكـس كيف بات السلفيون المسيَّسـون يفكرون بأنفسـهم وبمظهرهم أمام الآخرين. فكثيرون من قادة السـلفية السياسـية لم يعـودوا متقيديـن بالـزي التقليدي في المجـال العام (الجلباب وغطاء الرأس)، في حين يرتدي معظـم نوابهم داخل البرلمان أفضل السـترات وأربطة العنق، كمـا لا يمانع بعضهـم في الظهور فـي البرامج الفضائية والحوارية مع مذيعات متبرجات.

ثاني التحـولات هو ما يمكن أن نسـميه التحول في مصدر الشـرعية الذي انتقل من شـرعية «المسـجد» إلى شـرعية «صندوق الانتخـاب». إذ انتقل مركز «الفعل» السياسـي لكثير من السـلفيين مـن «المسـجد» إلى المجـال العام، أي إلـى البرلمـان أو النشـاط السياسـي والإعلامـي ومـا يحمله ذلك مـن دلالات ومعـانٍ واقعية ورمزية. فالصراع السياسـي الآن في مصر لم يعـد يتمحور حول اكتسـاب «الشـرعية الدينية»، بل حول الشـرعية السياسـية أو من يحق له تمثيل الناس والتحدث باسمهم في المجال العام. وهو تحوّل ربما لا يلحظه كثيرون، لكنـه على درجـة عالية مـن الأهمية من وجوه عـدة. فمن جهة، ثمـة فارق كبير بين «فضاء» المسـجد و«فضـاء البرلمان». الأول هو فضـاء أيديولوجي وتعبوي بامتيـاز ولا يخضـع لأي قواعـد للمراقبـة أو المراجعـة، في حيـن أن الثاني هو فضاء «رقابي» بالأساس ويخضع للمحاسـبة والمراقبة وأحيانًا للعقاب. لذا فإن ما قد يقـال على المنابر قد لا يصلح تحت قبة البرلمان. والمسـألة هنا لا تتعلق بازدواجية الخطاب والمواقف، بقدر ما ترتبط بالموءامات السياسـية. ومن جهة ثانية، إذا كان «النص» هو مصدر القوة والتأثير في المسجد، فإن الفعل السياسي والرقابي والتشـريعي هـو مصدر القـوة داخل البرلمـان. وهو ما يعنـي الانتقال من عالم «الشـعارات والكلمات» إلى عالم «الأفعال والنتائـج». وأخيرًا لم يعد جمهور «المسـجد» هـو ذاته جمهـور «البرلمان». فـالأول مرجعيته هي الشـيخ

أو الداعية، بينما الثاني مرجعيته هي القانون والدستور. وهنا تصبح المصالح، وليس الإيمان والتقوى، هي الفيصل ومصدر الثواب والعقاب لهذا العضو أو ذاك. ولعل أبرز الأمثلة على ذلك ما حدث حين قام حزب «النور» السلفي بفصل أحد أعضائه ونوابه في البرلمان (أنور البلكيمي) بسبب كذبه وخداعه المواطنين، الأمر الذي أساء إلى صورته وصورة حزبه.

أما ثالث التحولات فيتعلق بما يمكن أن نسميه «علمنة» الفضاء السلفي. وهو يعني الاستخدام الكثيف للمصطلحات الغربية في الخطاب السلفي سواء كان ذلك بوعي أم من دون وعي. فمعظم قادة وشيوخ وأعضاء التيار السلفي يستخدمون مصطلحات، مثل الانتخابات والمواطَنة والأحزاب والتحالفات والبرلمان والدستور... وهي مصطلحات نشأت بالأساس في الفضاء العلماني الغربي. صحيح أن ثمة محاولة من بعض الشيوخ لأسلمة هذه المصطلحات، مثل السياسة الشرعية والحسبة والحرابة... إلا أنها لا تمثّل التيار العام داخل الخطاب السلفي.

2 - تحولات الممارسة

يبدو التحول السلفي أكثر وضوحًا على مستوى الممارسة. وذلك بدءًا من الانهماك في الشأن السياسي اليومي بأدق تفاصيله، مرورًا باستخدام الوسائل والأدوات السياسية كافة، وانتهاء بالتنافس على السلطة. ويبدو أنه لم تعُد هناك خطوط حمر لدى التيار السلفي في ما يخص الممارسة السياسية. ويمكن رصد ثلاثة ملامح أساسية للتحول على مستوى الممارسة.

أولها الدخول في مجالات اللعبة السياسية كلها بدءًا بتشكيل الأحزاب مرورًا بالتنافس الانتخابي وعقد التحالفات والائتلافات. فثمة رغبة واضحة لدى التيار السلفي لخوض المنافسات الانتخابية كافة فضلًا عن المشاركة في وضع الدستور المصري الجديد. وهي مؤشرات إلى الميل الشديد إلى التسييس ورغبة السلفيين فيه بعد عقود من السكون والسلبية السياسية.

أما التحول الثاني فهو استعداد السلفيين للدخول في حوار سياسي مع

غيرهم من القوى السياسية، بمن فيها تلك التي تختلف معهم أيديولوجيًا وفكريًا، مثل الليبراليين والعلمانيين. صحيح أن ثمة عقبات عديدة تعترض إقامة مثل هذا الحوار، مثل انعدام الثقة بين الطرفين والإرث التاريخي، إلا أن قادة سلفيين كثرًا عبّروا عن إمكانية تجاوز مثل هذه العقبات. وتظل المشكلة الأساسية في إمكانية قيام تحالفات سياسية أو انتخابية بين السلفيين والليبراليين أو العلمانيين التي يحرِّمها بعض قادة التيار السلفي وشيوخه.

أما التحول الثالث بالنسبة إلى السلفيين فيتعلق بالسياسة الخارجية. فمن الواضح أنه لا توجد خطوط حمر في ما يخص العلاقة بالعالم الخارجي، بل هناك حوار متواصل بين قادة الأحزاب السلفية وكثيرين من ممثلي السفارات والدول الغربية. وكان التحول الأبرز يخص العلاقة بإسرائيل، حيث لا يمانع معظم الأحزاب السلفية بقاء معاهدة السلام المصرية - الإسرائيلية على حالها من دون تعديل ما دامت لا توجد ضرورة لذلك. وكان مفاجئًا أن يدلي يسري حماد، المتحدث الرسمي باسم حزب النور، بحديث إلى إذاعة الجيش الإسرائيلي العام الماضي وهو عمل لم يقدم عليه مخالفو السلفيين.

أما التحول الأبرز فيتمثل في الرؤية واللغة الاقتصاديتين للسلفيين اللتين تتسمان بالواقعية الشديدة. فالسلفيون يدعمون اقتصاد السوق وتوسيع دور القطاع الخاص والاستثمار الأجنبي. صحيح أن معظم برامج الأحزاب السلفية يؤكد العدالة الاجتماعية وضرورة تطبيق الاقتصاد الإسلامي، بغض النظر عما يعنيه هذا المفهوم، إلا أن الممارسة الفعلية تكشف أن الطرح الاقتصادي للسلفيين لا يختلف كثيرًا عما كان سائدًا من قبل. لذا لم يكن مفاجئًا أن يوافق كثيرون من قادة السلفية السياسية على القرض المالي الذي تتفاوض عليه مصر مع صندوق النقد الدولي بمبلغ 4. 8 مليارات دولار، من دون الوقوف عند مسألة الربوية باعتبار أن «الضرورات تبيح المحظورات»[28].

---

(28) «المتحدث باسم حزب النور: فوائد البنك الدولي ليست «ربا» لكنها «مصاريف إدارية»،» جريدة المصري اليوم، 25/ 9/ 2012، متوافر على الرابط: http://www.almasryalyoum.com/node/1070601

3 - تحولات على المستوى التنظيمي

أشرنا في صدر هذه الدراسة إلى التنوع الشديد الذي أصاب المشهد السلفي في مصر الذي يشهد قدرًا كبيرًا من السيولة وإعادة التشكيل. وفي ما يخص البنية التنظيمية للتيار السلفي يمكن رصد ثلاثة تحولات أساسية.

أولها على مستوى العلاقات التنظيمية حيث حدث تراجع للتراتبية والهيراركية الدينية ضمن المنظومة السلفية. فالعلاقة بين القادة السلفيين والقواعد لم تعد قائمة على العلاقة الوصائية المحض (الدليل والأتباع)، وإنما ثمة قدر من النِديّة والتوازن في العلاقة بسبب زيادة الوعي العام لدى قطاعات كثيرة من السلفيين، فضلًا عن وجود مساحة للحركة خارج الإطار السلفي. ولعل هذه إحدى ثمار الثورات العربية التي فتحت كثيرًا من الصناديق المغلقة ورفعت «الهالة» عن كثير من الشخوص والقضايا التي لم تكن قابلة للنقاش في الماضي. وهي ظاهرة وإن كانت مخيفة أحيانًا لأنها تزلزل كل ما هو ثابت وتضرب في عمق الأطر المرجعية للمجتمعات، إلا أن إحدى فوائدها أنها تعيد رسم الأوزان الاجتماعية والسياسية للأشخاص والأفكار على أساس المعرفة والكفاءة والقدرة، وليس عبر أدوات التجهيل والثقة والطاعة. ونحن هنا نتحدث عن المجال العام بالأساس، وليس الديني الذي ربما لا يزال يحظى ببعضٍ من هذه التراتبية داخل الفضاء التقليدي. بكلمات أخرى، ما دام الشيوخ والدعاة (الإسلاميون) ارتضوا دخول الفضاء العام وممارسة السياسة، لم يعد هناك مجال للحديث عن شرعيتهم وردائهم الديني. ويمثّل الشاب نادر بكار، المتحدث الرسمي باسم حزب النور، حالة واضحة لنهاية هذه التراتبية الدينية. فعلى الرغم من صغر سنه (29 عامًا) إلا أنه يحظى باحترام ملحوظ داخل الصف السلفي وخارجه على السواء، وقد تجاوز عدد المشتركين في صفحته على موقع «الفيسبوك» ثمانين ألف شخص. في حين استرعى الانتباه قيام بكار بالإعلان عن فصل النائب البلكيمي قبل الرجوع إلى الهيئة العليا لحزب «النور».

ثانيًا، في ظل التنوع الشديد للكتلة السلفية فإنه من الطبيعي أن يوجد

تنافس وصـراع بين الأطراف المتداخلة في هذه الكتلـة. وأصبح منطقيًا أن نجد خلافات واختلافات داخل البيت السـلفي. فعلى سـبيل المثـال، هناك اختلاف وتنافس في الأطروحات والمنهج بين الأحزاب السـلفية والجبهة السـلفية التي تتبنى خطًا ثوريًا سـلفيًا، وهو ما برز في مناسـبات سياسـية عديـدة على غرار ما جرى في الجولة الأولى للانتخابات الرئاسـية المصرية. كما أن هناك مناوشات سياسـية بين قادة الأحزاب السـلفية، خصوصًـا أولئك الذيـن لا يحظون بتمثيل سياسي قوي.

ثالثًـا، هنـاك تزايـد لحـالات الخلاف والصـراع داخـل الأحزاب السـلفية نفسها.وكانت أول حالة انشقاق حزبي بعد الثورة داخل المعسكر السلفي، حين انشـقّ حزب الأصالة عن حزب الفضيلة في تموز/ يوليو 2011 [29]. من جهته، يشـهد حزب «النور» العديد من التحولات التنظيمية سـواء في مـا يتعلق بزيادة المنافسة الداخلية في شأن الحصول على المناصب العليا داخل الحزب، أو في ما يخص موقف الأعضاء المعارضين لطريقة إدارة الحزب. وشاعت مثلًا أخبار عديدة عـن تقديم عدد من قادة الحـزب ونوابه البرلمانيين اسـتقالاتهم أكثر من مرة، كان آخرها ما حدث قبل أسـابيع، وذلك على خلفيـة الاختبارات الداخلية التي أجراهـا الحزب من أجل تحديـد من يحق له خـوض الانتخابات الداخلية على مسـتوى المحافظات والمراكز والوحدات التنظيمية الصغيرة. كما أن هناك اتهامات متزايدة لقادة الحزب بالسـيطرة على المناصب وهيمنة شـيوخ «الدعوة السـلفية» على إدارة شـؤون الحزب[30]. ربما لن يصل مثل هـذه الخلافات إلى انشـقاقات بيد أنه سـوف يؤثّر قطعًا في التماسـك التنظيمي للحـزب فضلًا عن صورته أمام قاعدته الدينية والانتخابية.

---

(29) تأسـيس حـزب الأصالـة السـلفي، علـى الرابـط: http://www.egynews.net/wps/portal/news?params=131967

(30) خلافات داخـل التيار السـلفي واتهامات لقياداتـه بتقديم «تنازلات سياسـية» تمس «ثوابت العقيدة» جريدة الشـرق الأوسـط على الرابط: http://www.aawsat.com/details.asp?section=4&issueno=12341&article=694804

استخلاصات ونتائج

تُمكّن الإشارة في نهاية هذه الدراسة إلى استخلاصات عدة ونتائج أولية:

أولًا: إن التيار السلفي ليس كتلة واحدة أو فصيلًا واحدًا يمكن إطلاق الأحكام عليه من دون تدقيق. فهناك حالة واضحة من التمايز والاختلاف داخل التيار السلفي بين جماعات وأحزاب وهيئات وشبكات مختلفة سواء في الخطاب أم الممارسة أم البعد الهيكلي والتنظيمي.

ثانيًا: إن دمج التيار السلفي في العملية السياسية كان سببًا مهمًا في حدوث تحولات ملحوظة في أطروحاتهم وأفكارهم وخطابهم، وذلك بغض النظر عن مضمون هذا التغيير ومداه.

ثالثًا: إن الحضور الكثيف للسلفيين في الفضاء العام ليس نتيجة الانفتاح السياسي بعد الثورة فحسب، وإنما أيضًا بسبب الميل الموجود لدى السلفيين إلى الدفاع عن مصالحهم ومكاسبهم في مرحلة ما بعد الثورة. وهو ما يفسر رغبة السلفيين في الانخراط السياسي بأشكاله كافة.

رابعًا: من المتوقع أن تزداد حالة الصراع والتنافس بين السلفيين أنفسهم أو داخل الكتل والأحزاب والتجمعات السلفية، وذلك لأسباب سياسية وليست أيديولوجية أو فكرية فحسب. ربما لن تحدث انشقاقات كبيرة، لكن هيكل العلاقة البينية داخل الكتلة السلفية لم يعد مقدسًا أو من المحظورات.

خامسًا: إن السلفية الرسمية سوف تواجه عقبات عديدة ما لم تؤطِّر علاقتها بالجماعات الدعوية بحيث لا يطغى الجانب الديني على نشاطها السياسي. وربما تحدث صراعات ومواجهات بين جناحي الدعوة والسياسة داخل الكتلة السلفية.

يمكن القول بوجه عام، إنه كلما ازداد حضور السلفيين في المجال العام، كلما ابتعدوا من الأيديولوجيا وأصبحوا أكثر تسيّسًا وواقعية، ويبدو أنها «غواية» السلطة التي لا تُقاوَم.

المراجع

كتب

حسين، صلاح الدين. السلفيون في مصر. القاهرة: دار أوراق للنشر، ٢٠١٢.

زغلول، أحمد. الحالة السلفية المعاصرة في مصر. القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠١١.

نسيرة، هاني. السلفية في مصر: تحولات ما بعد الثورة. القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، 2011. (سلسلة كراسات استراتيجية؛ ٢٢٠)

دراسات

عبد اللطيف، أميمة. «السلفيون في مصر والسياسة.» المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات: كانون الأول/ ديسمبر 2011. سلسلة تقارير تقييم حالة.

العناني، خليل. «دور الدين في «المجال العام» في مصر بعد الثورة.» المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات: آذار/ مارس ٢٠١٢. سلسلة دراسات.

Books

McAdam, Doug, John D. McCarthy and Mayer N. Zald (eds.). *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1996.

الفصل الخامس

الوسطية الإسلامية وفقه الدولة: قراءة نقدية

معتز الخطيب

مقدمة

بات مصطلح «الوسطية» يمثّل اتجاهًا عريضًا يَنْعت نفسه به حتى قيل: «إنه يستقطب غالبية المفكرين والناشطين في الوسط الإسلامي»[1]، بل إن الشيخ القرضاوي اعتبر أن الوسطية روح الإسلام وإحدى الخصائص العامة له[2]، وعلى هذا فإن «نهر الوسطية» - كما سمّاه بعضهم - يشمل كل من أضاف إليه قليلًا أو كثيرًا، حتى إنه ليشمل محمد عبده وسيد قطب وجماعة الدعوة والتبليغ والحركة السلفية وجماعة الجهاد وحزب التحرير[3]! لكن لو جئنا نطبّق معالم ذلك النهج الوسطي - عند القائلين به - على تلك الجماعات والشخصيات سنجد أنها لا تتفق معها وإن اتفقت في بعضها.

---

(1) راشد الغنوشي، «الوسطية في الفكر السياسي للقرضاوي،» في: عبد العظيم ديب، يوسف القرضاوي: كلمات في تكريمه وبحوث في فكره وفقهه (الدوحة: [د. ن]، 2003)، ص 330.

(2) يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، ط. 3 (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 1985).

(3) هاني الطايع، «الشيخ يوسف القرضاوي ومنهج الوسطية،» في: القرضاوي، ص 908.

سبق لي أن أوضحتُ في دراسة سابقة كيف أن الوسطية تَوَزعت بين الإخوانية والسلفية المذهبية والنسبية التقديرية والشمولية التي تشمل المذاهب الفقهية الأربعة بكل ما فيها من أقوال، وهي إلى ذلك روح الإسلام وإحدى خصائصه الكبرى!

دفع هذا الإشكالُ بعضَ الكتّاب إلى الإقرار بضبابية مفهوم الوسطية نفسه، خصوصًا مع كثرة المؤتمرات التي عُقدت لأجله، وافتتاح بعض المراكز لدراسات الوسطية في الكويت والأردن والسودان وغيرها، وتزاحُم المتسبين إليه من شخصيات وتيارات مختلفة، ففهمي هويدي لاحظ أن المصطلح «صار فضفاضًا بصورة تستوجب تحريره قبل أي كلام بصدده»[4]، ومحمد عمارة قال: «إن مصطلح الوسطية من المصطلحات التي عَدَت عليها العاديات وجارت عليها النائبات فأخرجتها عن معناها الأصلي الأصيل وأبعدتها من كونها أخص خصائص منهج الإسلام في الفكر والحياة والنظر والممارسة والتطبيق والقيم والمعايير والأصول...».

إن المتتبع الكتابات في شأن الوسطية الإسلامية يلحظ - بوضوح - إلحاحها على أنها طريق ثالثة بين جملة ثنائيات: الدين والدنيا، الروح والجسد، الدين والدولة، الذات والموضوع، المقاصد والوسائل، الثابت والمتغير، العقل والنقل، الاجتهاد والتقليد، الأصالة والمعاصرة، إلى آخر تلك الثنائيات الكثيرة التي ترد في كلام القرضاوي وعمارة وغيرهما.

يَرجعُ استعمال مصطلح الوسطية إلى بعض مفكري الإخوان المسلمين الذين سعوا إلى تقديم الفكر الإخواني بصيغة وسط بين «تياري المحافظة والتجديد» بتعبير طارق البشري[5]، وقاموا بمواءمات عديدة بين جملة ثنائيات طالما شغلت التفكير الإسلامي، كما أعلن الشيخ القرضاوي في موضع آخر انتماءه إلى تيار حسن البنا ومدرسته (الإخوان المسلمين)، فقال: «هو

(4) فهمي هويدي، «يسألونك عن الوسطية،» صحيفة الشرق الأوسط، 8/ 6/ 2005.

(5) انظر: طارق البشري، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، ط. 2 (القاهرة: دار الشروق، 2005)، ص 106.

التيار الذي أسميه تيار الوسطية الإسلامية»[6]؛ لأنه - برأيه - الأعرض قاعدة في الصحوة الإسلامية، والأقدم في تاريخ التجديد الإسلامي، الذي يُرجى طول عمره واستمراره، ولأنه التيار الصحيح الذي يعبِّر عن وسطية المنهج الإسلامي، ويمثِّل وسطية أهل السنَّة بين الفِرَق الإسلامية المختلفة، «فالإخوان وسط بين الجماعات الإسلامية، فهم يوازنون بين العقل والعاطفة، وبين الشورى والطاعة، وبين الحقوق والواجبات، وبين القديم والجديد»[7]، وهو اعتبر كتابه في فقه الدولة تعبيرًا عن تيار الوسطية الذي يقف وسطًا بين العلمانية والظاهرية الجامدة، ويتجاوز فقه المحنة، والفقه الظاهري، والفقه الخارجي والفقه التقليدي[8]. ونحوه يذهب راشد الغنوشي الذي يرى أن «جمهور الإسلاميين يقف في مكانة الدولة في الإسلام موقفًا وسطًا بين المعطلة النفاة من العلمانيين... والرؤى الثيوقراطية الشيعية التقليدية والصوفية التي لم تسلم منها بعض التصورات السُنّية التي رسّختها أنظمة الجور والاستبداد ونظّر لها بعض فقهاء السلطة والتي تجعل سلطان الحاكم فوق سلطان الأمة»[9].

بناء على هذا التحديد لمفهوم الوسطية سنركّز بحثنا في فقه الدولة، مع رعاية التطور الفكري داخل التفكير الإخواني، وما تقتضيه عملية تتبُّع الأفكار من توسع في رصد الجذور أو مصادر التأثير، ونحو ذلك.

أولًا: السياق التاريخي لأطروحة «الدولة الإسلامية»

يرجع أصل التفكير السياسي الإسلامي إلى موروث كبير من الكتابات الفقهية التي تندرج في ثلاثة أصناف: الأول كتب الأحكام السلطانية التي تهتم

(6) يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي (القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، 1988)، ص 41.

(7) يوسف القرضاوي، التربية الإسلامية ومدرسة حسن البنا، ط. 5 (القاهرة: مكتبة وهبة، 2004)، ص 78.

(8) انظر: يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ط. 3 (القاهرة: دار الشروق، 2001)، ص 9 وص 80.

(9) نص الغنوشي موجود في: معتز الخطيب [وآخ]، مأزق الدولة بين الإسلاميين والليبراليين (القاهرة: مكتبة وهبة، 2010)، ص 84.

بالجانب السياسي للدولة من وظائف وجيش وأشكال التدبير السياسي وحكم الرعايا، والثاني كتب السياسة الشرعية التي تنشغل بالجانب المدني من حياة المسلم من حقوق وحدود، والثالث كتب مرايا الأمراء أو نصائح الملوك.

لكن هذه الأصناف الثلاثة لم تنشأ في فراغ، بل في سياقات تاريخية وسياسية معينة، حيث عرف التاريخ السياسي للإسلام بعد وفاة النبي (ﷺ) نظام الخلافة بوصفه شكلاً لنظام الحكم، والخلافة في التفكير الإسلامي المبكر هي الناظم للأمة والجماعة، والقائمة على المشروع العالمي لهما، واستمرت حتى مطلع القرن الرابع الهجري إلى أن فوجئ الفقهاء بظهور الدولة السلطانية، وهي ظاهرة جديدة بلغت ذروتها في عامي 333 - 334 هـ بدخول البويهيين إلى بغداد، فدفعت الفقهاء وغيرهم إلى كتابة قراءات لأوضاع الخلافة، فظهرت ثلاثة كتب في الأحكام السلطانية بين عامي 440 و470 هـ للماوردي وأبي يعلى الحنبلي والجويني.

اختلفت مقاربات هؤلاء للدولة السلطانية[10]، لكن الرؤية التي سادت هي شرْعَنة إمارة الاستيلاء وسلطنة التغلب؛ حفظًا للوحدة ودرءًا للانقسام، فآلت رؤية فقهاء الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية إلى أن الدولة السلطانية صارت سلطة ضرورة وأداة لتحقيق وظيفتين: الكفاية في الحفاظ على الوحدة الداخلية، والشوكة للتصدي للعدو الخارجي، وأن السلطة - بغض النظر عن طريقة وصول السلطان إليها - تظل مستحقّة للطاعة ما دامت تؤدي هاتين الوظيفتين، والواقع «أن الفقه الدستوري (فقه الدولة) في الفكر الفقهي والسياسي الإسلامي الوسيط رمى من وراء «السياسة الشرعية» إلى الاعتراف بالدولة السلطانية والدفاع عن شرعيتها بعد اختفاء طوبى الخلافة، عن طريق القول: إن وظيفتيها الباقيتين تسوّغان الاعتراف بشرعيتها»[11].

---

(10) انظر تحليل ذلك الخلاف بين الماوردي وأبي يعلى من جهة، والجويني من جهة أخرى في: الخطيب، ص 21، وص 163 وما بعدها.

(11) رضوان السيد وعبد الإله بلقزيز، أزمة الفكر السياسي العربي (دمشق: دار الفكر، 2000)، ص 118-119.

استمر الفقه التراثي في قسميه: الأحكام السلطانية، والسياسة الشرعية، ومداره على نظام الخلافة، ولم يشهد تغييرًا يُذكر إلا مع صدمة الغرب وأفكار الإصلاح التي بدأت مع رفاعة الطهطاوي الذي ركّز على فكرة المنافع العمومية أو المصلحة العامة، وكان هدفه تطوير النظر إلى الدولة من جهتين: الجانب الشعبي وجانب الحاكم، في محاولة لصياغة وظيفة جديدة للدولة تتجاوز الوظيفتين السابقتين، وبهذا المعنى تتحول الدولة إلى أداة لتحقيق الخير العام، ورعاية مصالح الناس، وهو ما يستدعي خضوعهم لها.

ثم جاءت التنظيمات العثمانية بفكرة المؤسسات التي أيّدها خير الدين التونسي في ما بعد بقوة، وعَنَت في بادئ الأمر تنظيم إدارة الدولة، ثم عُضِّدَت بفكرة الدستور وفصل السلطات، لمنع الاستبداد بتحديد صلاحيات الحاكم. وهكذا بقيت السلطة العليا غير منتخَبة، لكن ظهرت هيئات ومؤسسات منتخبة أو شبه منتخبة لها صلاحيات محددة بالقانون[12].

فكرةُ الخلافة «الشرعية» أو الحقيقية، ظلّت قائمة نظريًا لا تاريخيًا وتحولت إلى سلطنة، واستُثمر هذا التمييز في ما بعد في عام 1922 من طرف الجمعية الوطنية التركية التي أصدرت قرارًا بالفصل بين الخلافة والسلطنة، وأن شروط الخلافة لم تتوافر إلا في الخلفاء الراشدين، أما الرؤساء اللاحقون فلم يكونوا سوى «رؤساء جمهور المسلمين»، وولايتهم إدارية لا روحية، فالخلافة الصورية هي التي عَرِيت عن الشروط والصفات التي لا تنعقد البيعة إلا بها، ولم تتم بطريق انتخاب الأمة للخليفة بل بالتغلب والاستيلاء، فهي مُلك لا خلافة، ولذلك يجب «في هذه الأزمنة الأخيرة» تقييدها بحيث توضع السلطة في يد الأمة التي هي صاحبتها الحقيقية[13].

كانت هذه الصيغة تمهيدًا لإلغاء الخلافة في عام 1924، الأمر الذي ولّد استنكارًا شديدًا، وأثار نقاشًا كبيرًا في مسألة العلاقة بين الدين والدولة الذي

---

(12) انظر: السيد، ص 120.

(13) انظر: فهمي جدعان، الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1997)، ص 129-130.

توزع على جبهتين: جبهة ترى الوصل، وأخرى ترى الفصل ولم تعبأ بمسألة إلغاء الخلافة، وجاء كتاب علي عبد الرازق الإسلام وأصول الحكم في عام 1925 ليُعمّق الأزمة، حيث رأى فيه أن «الخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية (...) بل خطط سياسية صرفة لا شأن للدين بها»، وأن وجودها تاريخيًا لا يعني ضرورة استمرارها. وتبيّن نتيجة تلك الخطوة الراديكالية ومن الردود القاسية على كتاب عبد الرازق أن الوعي العربي والإسلامي يعتبر الخلافة جزءًا من الدين نفسه، وليست مجرد نظام سياسي تاريخي يمكن تغييره أو إلغاؤه.

هذا الجدل كله، إضافة إلى تعمّق نزعة التغريب مع الهيمنة الاستعمارية على الأقطار الإسلامية، ونشوء مؤسسات سياسية حديثة قائمة على العقلانية الغربية، أدى إلى تبلور أفكار سياسية إسلامية جديدة تدور حول مسائل الحكم والسلطة والدولة والأمة[14]، وفي هذه الفترة بالذات أُسّست الحركات الإسلامية العاملة لاستعادة الخلافة/ الدولة الإسلامية التاريخية، وكان على رأس هذا التيار حسن البنا الذي يَعُدّه كثيرون مستلهِمًا من رشيد رضا.

لكن البنا، على خلاف رضا الذي رجع إلى الحديث عن الخلافة وكتب فيها، لم يَحفل كثيرًا بموضوع الخلافة، مع إقراره بأنها «شعيرة إسلامية يجب على المسلمين التفكير في أمرها والاهتمام بشأنها»، ومع أن «الإخوان المسلمين يجعلون فكرة الخلافة والعمل لإعادتها في رأس مناهجهم»، إلا أنهم يعتقدون «أن ذلك يحتاج إلى كثير من التمهيدات التي لا بد منها»[15]، معنى ذلك أنها مسألة مؤجلة، إذ كان البنا مشغولًا بإقامة حكومة إسلامية حقيقية، أي تحقيق مشروع سياسي واقعي إذا ما قيس بالمحتوى الطوباوي لفكرة الخلافة[16].

---

(14) انظر: جدعان، ص137.

(15) حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا (بيروت: المؤسسة الإسلامية، [د. ت])، ص 178-179.

(16) انظر: فهمي جدعان، ص 140، وعبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ط. 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004)، ص 126.

وُلد فكرُ حسن البنا في جو مشحون بالخصومات السياسية وبتناحر الأحزاب المصرية والاستعمار الغربي الذي سيطر على ديار العرب والمسلمين وبدا (الاستعمار) في أحد وجوهه تبشيريًا وفي أحدها علمانيًا معاديًا للدين، وفي كلها مهدِّدًا للهوية الإسلامية، كما أن الدولة الوطنية أو القومية في ديار العرب ولدت على أنقاض الخلافة وسائر المظاهر الإسلامية مع تَصَدُّع المؤسسة الدينية التقليدية نتيجة العجز عن التلاؤم مع الظروف المستجدة[17]. في هذا الجو بدت المسألة - لدى البنا - الاختيار بين طريقين: طريق الغرب وطريق الإسلام، كما صرّح هو نفسه في الخطاب الذي وجّهه إلى ملك مصر وملوك بلدان العالم الإسلامي في عام 1366 هـ، والإسلام هو «نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعًا، فهو دولة ووطن، أو حكومة وأمة، وهو خلق وقوة، أو رحمة وعدالة، وهو ثقافة وقانون، أو علم وقضاء، وهو مادة وثروة، أو كسب وغنى، وهو جهاد ودعوة، أو جيش وفكرة، كما هو عقيدة صادقة وعبادة»[18].

عن هذه الرؤية الكليّة تطورت في ما بعد مقولة «الدولة الإسلامية»، وتُعتبر كتابات البنا (اغتيل في عام 1949) وعبد القادر عودة (أُعدم في عام 1954) كتابات تأسيسية في هذا الخصوص، ثم تواترت بعدها الكتابات معدِّلة ومطوِّرة، وانزوت فكرة الخلافة التي بقيت محصورة في إطار حركات محددة مثل حزب التحرير وحركة العدل والإحسان في المغرب، لكن هل أطروحة الدولة مختلفة كليًا عن أطروحة الخلافة وتفكيرها؟

ثانيًا: السياق المفهومي لأطروحة «الدولة الإسلامية»

يَرِد تعبير «دُولة» مرة واحدة في القرآن، وتدور دلالته اللغوية حول معنى المداولة، وتَجنّب الفقهاء الأوائل استعمال التعبير في كتاباتهم الأولى، ففي ما يخص الأرض أو الرقعة الجغرافية استعمل الجغرافيون تعبير «الإقليم»، وفي

---

(17) انظر: رضوان السيد، «الدين والدنيا، والدين والدولة في الإسلام المعاصر،» مجلة التسامح، العدد 19 (صيف 2007)، ص17-18، و جدعان، ص 139.

(18) البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا.

مسألة صلاة الجمعة وغيرها استعمل الفقهاء تعبير «المصر»، وفي المجال السياسي استعملوا تعبير «دار الإسلام»، وفي ما يخص الهيئات السياسية استعملوا تعبيرات «الخلافة» و«الإمامة» و«الولاية». لكن المؤرخين أدخلوا مصطلح «الدولة» لاحقًا في سياق الحديث عن «السلطة السياسية للتنظيمات القبلية القوية التي استطاعت السيطرة على مؤسسات السلطة، بدءًا بالبيت الأموي ثم العباسي، ولم يلبث أن أصبح صنوًا للتقسيمات السياسية الخاضعة لبيوتات قوية عقب تراجع سلطة الخلفاء العباسيين، كالدولة الإخشيدية والفاطمية والحمدانية والبويهية وغيرها»(19).

من خلال معجم ابن منظور اللغوي في القرن السابع الهجري، يمكن ملاحظة إطلاق «دَولة» للإشارة إلى الهيمنة السياسية والعسكرية على المجتمع، ثم جاء ابن خلدون في القرن الثامن الهجري فطوّر مفهوم الدولة من خلال دراسة القاعدة الاجتماعية التي ارتكزت عليها السلطة.

بالعودة إلى الرسائل الإدارية المبكرة المتعلقة بالدولة، التي كُتبت على أوراق البَرْديّ، والنقوش والنقود، أدرك بعض الباحثين شكل الدولة التي قامت بأنها «نظام سياسي معقد»، درسها فرد دونر في بحث نُشر في عام 1986، حدد فيه مفهوم «الدولة» فقال: «إن الدولة بناء سياسي ينطوي على مجموعة من المؤسسات السياسية، ويرتكز على تصور للسلطة التشريعية مبني على فكرة العدل. فالدولة على ذلك – بواسطة مؤسساتها وأيديولوجيتها التشريعية – تنظِّم علاقات القوى المختلفة في المجتمع، وتضعها في إطار كبير، وتجعل لسلطتها هي المكانة العليا بين سائر القوى في المجتمع. ومؤسسات الدولة التي تمكّنها من بسط سلطة القانون وحفظ النظام السياسي سالمًا هي: المجموعة الحاكمة، والجيش والشرطة، والسلك القضائي، وإدارة الضرائب، وبعض المؤسسات الإضافية»، وتوصّل دونر إلى أن «الدولة» كانت واضحة المعالم منذ خلافة عبد

---

(19) لؤي صافي، «الدولة الإسلامية بين الإطلاق المبدئي والتقييد النموذجي،» في: الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسات في الفكر والممارسة، ط. 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، ص 117-118.

الملك بن مروان (65 - 86هـ) وأنه كانت هناك دولة على الأرجح منذ خلافة معاوية بن أبي سفيان (41 - 60 هـ)، وإن كانت هناك دلائل على أن الدولة سبقت خلافة معاوية[20].

لم يتطور الميراث الفقهي السياسي بل توقف عند حدود الخلافة أو الإمامة، كما لم ينشأ اهتمام خاص بالكتابة الجديدة في الفقه السياسي إلا في سياقين: **الأول** سياق التعليم والتدريس، ففي عام 1923 عُهد إلى عبد الوهاب خلاف (1888 - 1956) بتدريس مادة السياسة الشرعية في مدرسة القضاء الشرعي، فوضع كتابًا لهذا الغرض سمّاه **السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية**، نشره له محبُّ الدين الخطيب في عام (1350 هـ/ 1931م) مُنبِّهًا في مقدمته إلى أن «علاقة الإسلام بنظام الدولة وأصول الحكم قلما أُفردت بالتأليف قبل اليوم»، ووصف الكتاب بأنه «فريد في بابه»[21]. ثم جاء بعده محمد يوسف موسى (1899 - 1963) فأعدّ دروسًا لطلبة الدراسات العليا في كلية الحقوق في جامعة القاهرة، صاغها في كتاب **نظام الحكم في الإسلام**، وقال إن التأليف فيه «مادة جديدة لم يقم بدراستها على نحو مفصّل أحد من قبل ...»[22].

السياق **الثاني** جاء مع منظري الإخوان المسلمين تحديدًا، وفي هذا السياق تختلف النبرة والرؤية، فهذه الكتابات تأخذ طابعًا سجاليًا مع الفكرة العلمانية، وتلحّ على مسألة الدمج بين الدين والدولة، بل إن عبد القادر عودة كان فاصلًا حين قال في مقدمة كتابه: «إن المسلمين في كل أنحاء العالم قد جهلوا الإسلام وانحرفوا عن طريقه الواضح حتى لم يعد في الدنيا كلها بلد يقام فيه الإسلام كما أنزله الله، سواء في الحكم والسياسة أو في الاقتصاد والاجتماع، أو غير

(20) وداد القاضي، «نحو منهج سليم في قضية موثوقية الرسائل العربية الإسلامية المبكرة،» مجلة التسامح، العدد 8 (خريف 2004)، ص 111.

(21) يقول خلاف في مقدمته: «بدأنا في دراسة هذا العلم الناشئ الذي لم يُدرس من قبل فيما نعلم،» انظر: عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية (القاهرة: المطبعة السلفية، 1350هـ)، ص 2.

(22) محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام: الأمامة ورياسة الأمة وما يتعلق بها من بحوث، راجعه حسين يوسف موسى (القاهرة: دار الفكر العربي، [د. ت])، ص 3.

ذلك مما يمس مصالح الأفراد والجماعات ويقوم عليه نظام الجماعة»، وإنه لا عاصم للمسلمين اليوم من الاستعمار والشيوعية إلا الإسلام[23]، وكان لافتًا أن عودة يتحدث عن «حقائق الإسلام»، و«أحكام الإسلام» في المجال السياسي. ثم جاء القرضاوي فافتتح كتابه بالحديث عن تقصير المسلمين في «فقه الدولة» مقابل توسعهم في «فقه العبادات»، وعن ضرورة تطبيق أحكام الشريعة لتطويق تسلل القوانين الوضعية[24].

الواقع أن سقوط الخلافة، والسجال الكبير في شأنها، والصراع مع الفكرة العلمانية، ونشوء الدولة الوطنية الحديثة، كل ذلك شكّل تحديًا حفّز على الانشغال بهذا المجال واستئناف القول فيه، بل وإعادة اكتشافه في ضوء الأفكار الحديثة، ولذلك يلح الجميع على مرجعية الشعب، والشورى، وبشرية الحاكم ومدنية الدولة لإزاحة شبهة الدولة الدينية، ما سنفصّل فيه لاحقًا.

لكن هذه الكتابات كلها لم تخرج - في بِنيتها الكلية ومفاهيمها - عن تصورات الخلافة والإمامة التي خطّها الفقهاء السابقون، مع تعديلات طفيفة أو اجتهادات جزئية لم تكن لتمس أصل التصور ومبناه، وإن اضطر كثيرون إلى إجراء تعديلات جزئية ولفظية أحيانًا لإسقاط الخلافة على الدولة الحديثة، خصوصًا في ما يتعلق بالجغرافيا السياسية بعد انقسام «دار الإسلام» الواحدة - التي تحتكم إليها أطروحة «الخلافة» - إلى دول عديدة.

جزءٌ ركينٌ من المشكلة يرجع إلى أن هؤلاء الكتّاب لم ينشغلوا ببحث مفهوم الدولة أصلًا، بدءًا من البنا وعودة وانتهاء بالقرضاوي وهو الذي ينشغل كثيرًا بتحديد المفاهيم والتعريفات في كتبه الأخرى! ويمكن القول: إن كتابات حسن البنا هي «المتن» - بالمصطلح التراثي المعروف - الذي انشغل اللاحقون بشرحه والبناء عليه، فالبنا وإن كان يستعمل مصطلح «الدولة الإسلامية» إلا أنه كثيرًا ما يستعمل تعبير «الحكومة الإسلامية»، ويقول: إنها ركن من أركان

(23) عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص 5.

(24) انظر: يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ط. 3 (القاهرة: دار الشروق، 2001)، ص7.

الإسـلام، فالدولة عنده تكاد تكـون هي الحكومـة، وهي التي يكـون أعضاؤها «مسـلمين يـؤدون الفرائـض الإسـلامية [...] وهـي المنفـذة لأحكام الإسـلام وتعاليمـه، فالحكومة إسـلامية من حيث ديانة الأشـخاص والتزامهـم الأخلاقَ الإسلامية، وتنفيذ الأحكام الشرعية»، واستعادة الخلافة «يسبقها قيام حكومات إسـلامية في البلاد الإسـلامية»[25]. صحيح أن البنا تحدّث عن الدستور والنظام النيابي، لكن ذلك يرجع إلى عمل الحكومـة أيضًا لا إلى الدولةِ باعتبارها نظامًا مؤسسيًا.

على نهجـه (البنا) مشـى عبـد القادر عـودة الذي تحـدّث عـن «الحكومة الإسـلامية ووظيفتهـا ومميزاتهـا»، وأن الحكومـة الإسـلامية هـي التـي «يؤمن أفرادهـا جميعًا بالمبادئ التي يقـوم عليها الحكم ويحرصون علـى العمل بها»، وأن «الحكومـة نائبـة عـن الجماعـة»، و«الخليفة هو ممثـل الحكومـة الأول»، وأن «الحكومة الإسـلامية فريدة في نوعها»[26]، مع أنه عقد فصلًا خاصًا سـمّاه «نشـأة الدولة الإسـلامية»، وحين عرّف الخلافة قال: «الخليفة هو رئيس الدولة الإسـلامية الأعلى»[27]، وهو يفعل ذلـك من دون أي تحديـد لمفهوم الحكومة والدولة، بل إن إحدى مميزات «الحكومة» عنده أنها «حكومة خلافة أو إمامة»، وهي في نصوص القرآن لا يُقصد منها إلا الرئاسة بمعناها العام، لا الدلالة على نظـام معين من أنظمـة الحكم، «فنظام الحكـم الوحيد الذي يعرفه الإسـلام هو الحكـم القائم على دعامتين: إحداهمـا طاعة أمر الله واجتنـاب نواهيه، والثانية الشـورى... فإذا قام الحكـم على هاتيـن الدعامتين فهو حكم إسـلامي خالص وليسـمَّ بعد ذلك بالخلافة أو الإمامة أو الملك، فكل هذه التسـميات تسـميات صحيحة لا غبار عليها»[28].

أدى عـدمُ تحديد مفهوم الدولة الإسـلامية إلى غموضه والتباسـه بمفاهيم

---

(25) محمـد عبد القـادر أبو فـارس، الفقه السياسـي عند الإمام الشـهيد حسـن البنا (عمـان: دار عمار، 1999)، ص 32، وص47.

(26) عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص 64، وص 74.

(27) عودة، ص81، وص 92.

(28) عودة، ص 71-72.

الدولة الحديثة، وسبق لأحد الباحثين أن خلَص إلى أنه ليس في الفكر السياسي الإسلامي مفهوم محدد للدولة[29]، وتَرجع إشكالية البناء الجديد «للدولة الإسلامية» إلى جملة أمور ساهمت في إرباك المفهوم وتعقيده:

الأمر الأول هو المقايسة على مفهوم الدولة الحديثة، وإعادة تشكيل المحتوى التراثي للفقه السياسي في قوالب غربية مستعارة لإثبات أن هذه الدولة بعينها أنشاها الإسلام، خصوصًا في سياق السجال مع الخصوم، ومن هنا نجد هذا الاقتباس الانتقائي بغرض المحاججة فحسب؛ من دون إدراك الازدواجية الناجمة عن ذلك، أو الارتباك المفهومي الناتج من توليفات متغايرة؛ لأنها منتزعة من مرجعية وبناء مختلفين كليًا عن المرجعية الإسلامية التراثية والتاريخية.

على سبيل المثال، جهَد عبد القادر عودة في إثبات أن «الدولة الإسلامية» تكوّنت بحكم الفقه وبحكم الواقع، بالاستناد إلى أن أركان الدولة طبقًا للفقه الدستوري والإداري لا تزيد على أربعة هي: وجود شعب، والاستقلال السياسي، ووجود إقليم تعيش عليه الجماعة بصفة مستمرة، والسلطان أو السيادة، وهي كلها متوافرة في «الوحدة التي ألفها المسلمون برئاسة النبي (ﷺ)»[30]، ونحوه فعل محمد يوسف موسى الذي عرض تعريفات الدولة في القانون الدستوري والقانون الدولي لإثبات «أن الإسلام دين ودولة معًا بكل ما تحتمل كلمة دولة من معنى ومدلول»[31]، وهو ما فعله كذلك محمد المبارك[32]. وهم يفعلون ذلك من دون إدراك أنهم يقعون في مشكلتين: **الأولى** أن تلك الاستعارة تقتضي التسليم بالتقسيم السياسي للبلاد الإسلامية الذي نتج من الإرث الاستعماري، وبالتالي تكرّس مركزية الغرب، والثانية «أن تعريف الدولة من خلال تلك المركبات للدولة القطرية لا يمكّنهم من إثبات التفاضل

(29) انظر: نزيه نصيف الأيوبي، العرب ومشكلة الدولة (بيروت: دار الساقي، 1992)، وانظر في مفهوم الدولة: برهان غليون، «الصراع على الدولة،» ضمن: الخطيب [وآخ]، ص 31 وما بعدها.

(30) عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص90.

(31) موسى، ص 13.

(32) محمد المبارك، نظام الإسلام: الحكم والدولة، ط. 4 (دمشق: دار الفكر، 1981).

بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول؛ نظرًا إلى أن المبادئ الإسلامية تحظّر عمليات الاصطفاء القومي والعرقي التي تؤدي إلى هيمنة واستبداد جماعة قومية أو عرقية على الجماعات الأخرى، كما تحظّر عمليات التنقية العقدية التي تؤدي إلى إكراه أتباع الديانات الأخرى على الدخول في دين الجماعة المهيمنة أو طردهم»[33].

هذه المقارنات التي دأب عليها التفكير الإسلامي الإحيائي هيّنة بالنظر إلى الاستعارة التي قام بها أبو الأعلى المودودي حين وصف الدولة الإسلامية بأنها «دولة شاملة محيطة بالحياة الإنسانية بأسرها، وتطبع كل فرع من فروع الحياة الإنسانية بطابع نظريتها الخلقية الخاصة وبرنامجها الإصلاحي الخاص؛ فليس لأحد أن يقوم في وجهها ويستثني أمرًا من أموره قائلًا إن هذا أمر شخصي لكيلا تتعرض له الدولة ... هي تشبه الحكومات الفاشية والشيوعية بعض الشبه»[34].

ثاني الأمور التي ساهمت في إرباك مفهوم الدولة الإسلامية: إعادة إحياء مفاهيم السياسة الشرعية والأحكام السلطانية كما عرفها التراث الإسلامي، ومحاولة تكييفها وتقديمها بصيغة «الدولة الإسلامية» في سياق الصراع الأيديولوجي، لا يتغير فيها إلا بعض الألفاظ، فالخليفة يصبح رئيسًا، واختيار أهل الحل والعقد للخليفة يصبح اختيارًا للشعب؛ لأنهم مَن ينوب عنه، إلى غير ذلك من التلفيقات. وعلى سبيل التمثيل، تحدّث محمد يوسف موسى في تمهيد كتابه عن الخلافة وتعريفاتها ووظائفها، ثم راح يتحدث في المبحث الأول عن «الإسلام والدولة» وتعريفات الدولة عند القانونيين، من دون أي تفسير يوضح لنا هذا الانتقال أو العلاقة بينهما! كما أن الأدبيات الإسلامية التي تتحدث عن الخلافة أو الإمامة لا تفي - وحدها - بمتطلبات بناء نظرية إسلامية في الدولة بالمفهوم الحديث.

---

(33) صافي، ص 120.

(34) أبو الأعلى أحمد حسن المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، ترجمة جليل حسن الإصلاحي (الرياض: الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1985)، ص 47. ثم جاء الغنوشي فقال: «فليست دولة الإسلام دولة شمولية»، وأوضح أنها مقيدة في مجالات: التشريع، والمال، والقضاء. انظر: الغنوشي، «مبادئ الحكم والسلطة في الإسلام،» في: الخطيب [وآخ]، ص 95.

الأمـر الثالث هو الحرص الشـديد على إيضـاح فرادة «الدولة الإسـلامية» المطروحة، يقول عبد القادر عودة «إن أسـلوب الإسـلام في الحكم هو خير ما عرفه العالم، وإن كل نظريات الشـورى الوضعية ليست شيئًا يُذكَر بجانب نظرية الإسـلام»[35]، ويقول محمد يوسف موسـى: «نظام الحكم الإسلامي نظام فريد لا مثيل له؛ فهو النظام الإسـلامي وكفـى»[36]، ومن هنا يحـرص هؤلاء الكتّاب على تعريف الدولة بمعالمها ومميزاتها وليس بمفهومها وشكلها، واللافت أنهم يختلفون في إيراد ذلك، فعبد القادر عودة يرى أن «الحكومة الإسـلامية تختلف عن كل حكومـة موجودة في العالـم الآن، وعن كل حكومة وجـدت من قبل»، وأنهـا تتصف بثـلاث صفـات لا توجد في غيرهـا، «فهـي أولًا حكومـة قرآنية، وهي ثانيًا حكومة شـورى، وهي ثالثًا حكومة خلافـة أو إمامة»[37]، ونحوه يقرر القرضاوي أن «الدولة في الإسـلام ليسـت صورة من الدول التـي عرفها العالم قبـل الإسـلام أو بعده، إنها دولـة متميزة عن كل ما سـواها من الـدول بأهدافها ومناهجها ومقوماتها وخصائصها»، فهي دولة مدنية مرجعها الإسـلام، وعالمية ولا مانـع أن تبدأ بدولـة إقليمية في قطر معين، ودولة شـرعية دسـتورية، ودولة شورية، ودولة هداية، ودولة لحماية الضعفاء، ودولة الحقوق والحريات، ودولة المبادئ والأخلاق[38]، ويخلص محمد المبارك إلى القول: إن الدولة الإسلامية تتصـف بأنهـا دولة عقائديـة (عقيدة وفكـرة ونظم وتشـريع) وأخلاقية إنسـانية، وحضاريـة، ثابتـة الأسـس متطـورة الأشـكال تبعًـا لاختـلاف الأحـوال وتبدل الأطوار الاجتماعية الثقافية[39].

هـذه الخصائص - بمجموعها - لا تدع مجـالًا للاجتهاد؛ لأنها تنطلق من «أحكام الله» وإن حاول المبارك أن يخفف من وطأة ذلك بترك المجال مفتوحًا لتغير الأشكال في الدولة «العقائدية».

---

(35) عودة، ص 6، 67، 76، 80، 154، وص 217.

(36) موسى، ص 4.

(37) عودة، ص67.

(38) انظر: القرضاوي، من فقه الدولة، ص 30-53.

(39) انظر: المبارك، ص 137-144.

غير أن مشكلة مصطلح «الدولة الإسلامية» لا تقف عند حدود الغموض، وكيفيات بناء المفهوم وموارده، بل تتجاوز ذلك إلى حدود رؤيتهم وتصورهم لفكرة الدولة أساسًا وحدود الحاجة إليها، وهنا افترق الفكر الإصلاحي عن الفكر الإحيائي في مسألة الدولة، فالفكر الإصلاحي اعتبر الدولة أداة، وكان مشغولًا بالتغيير التدريجي والتراكمي من خلال تجديد المفاهيم والوظائف والأدوار والممارسات، ومن ثم أراد رفاعة الطهطاوي أن يفتح وظيفة الدولة على آفاق جديدة هي المصالح العمومية، وقدَّمت التنظيمات العثمانية تطويرًا لجهاز الدولة من خلال فكرة المؤسسات أو التنظيمات، فالفكر الإصلاحي أراد تجديد مشروع الدولة عن طريق تجديد وظائفها بحيث تتلاءم مع تحديات الحداثة التي طرحتها الهجمة الأوروبية.

أما الفكر الإحيائي فكان مهجوسًا بفكرة الدولة التي تتوّج المشروع، وحين يتحدث عن الدولة فهو يتحدث عن المشروع نفسه، أي تطبيق الشريعة أو تطبيق أوامر الله، وهي النزعة الظاهرة بقوة في كتابات البنا وعودة ثم سيد قطب، فهم يعتنقون أيديولوجيا مشروع وليس فكرة دولة، وبحسب رضوان السيد فإنه ما تحدّث أحد منهم في الخمسينيات والستينيات عن تنظيم الدولة أو دستورها أو قانونها، وعندما بدأوا يذكرون تفاصيل برامجهم في السبعينيات ظهر من جديد أنهم يقصدون المشروع النموذجي لا الدولة التي ينتظم من خلالها الاجتماع السياسي، أو التي تكون هدفًا لذلك المجتمع، ولذلك كثر حديثهم عن المشروع الحضاري الإسلامي. والدولة في فكر الستينيات الثوري أدنى إلى أن تكون تنظيمًا تغييريًا لا سلطة بالمعنى المتعارف عليه، واختلف الأمر بعض الشيء في الثمانينيات إذ ظهر بعض الاهتمام بالآليات السلطوية للسلطة الموقتة عن طريق المشروع، وكثر الحديث عن الشورى التي اعتُبرت عماد النظام الإسلامي، لكنها بقيت سلطة ولم تصل إلى الحديث عن «دولة»[40].

(40) انظر: السيد وبلقزيز، ص 122-128.

ثالثًا: موقع الدولة من التفكير الإسلامي

عالـج الفقهـاء والمتكلمـون قديمًا مسـألةَ إقامة السـلطة السياسـية ومدى الحاجة إليها من خلال مبحث «الإمامة» وما سمّوه «نَصْب الإمام»، فالإمام أبو الحسـن الأشـعري (324هـ) يقول: «اختلفوا في وجوب الإمامـة: فقال الناس كلّهـم إلا الأصـمّ: لا بد مـن إمام. وقـال الأصمّ: لو تَـكَافّ الناسُ عـن التظالم لاسـتغنَوا عـن الإمـام»[41]، ويقـول المـاوردي (450هــ): «الإمامـة موضوعة لخلافة النبوة في حراسـة الدين وسياسـة الدنيا، وعَقْدُها لمن يقوم بها في الأمة واجبٌ بالإجماع، وإن شذّ عنهم الأصمُّ»[42]. ويقول ابن حزم (456 هـ): «اتفق جميـع أهل السـنّة، وجميـع المرجئـة، وجميع الشـيعة، وجميع الخـوارج على وجـوب الإمامة، وأن الأمة واجـب عليها الانقيادُ لإمام عـادل يُقيم فيهم أحكام الله، ويسوسهم بأحكام الشريعة التي أتى بها رسـول الله (ﷺ)، حاشا النجدات من الخوارج؛ فإنهم قالوا: لا يلزم الناسَ فرضُ الإمامة، وإنما عليهم أن يتعاطَوا الحـق بينهم، وهذه فرقة ما نـرى بَقِي منهم أحد، وهم المنسـوبون إلى نَجْدة بن عُمير الحنفي القائم باليمامة»[43].

إيـراد هـذا التفصيل هنا مـرده إلى اسـتدلال تيار الوسـطية بأصل المسـألة للوصـول إلى القـول بوجوب إقامة الدولة الإسـلامية وفَرْضيتهـا، وأول من قام بهذا الربط هو حسن البنا حين قال: «الإسلام الذي يؤمن به الإخوان المسلمون يجعل الحكومة ركنًا من أركانه، ويعتمد على التنفيذ كما يعتمد على الإرشاد... والحكـم معـدود فـي كتبنـا الفقهيـة مـن العقائـد والأصـول، لا مـن الفقهيات والفروع»، ويتأسـس على هذا المعنى القول: «إن قعود الإسلاميين عن المطالبة بالحكـم جريمة إسـلامية لا يكفّرهـا إلا النهوض واسـتخلاص قـوة التنفيذ من

(41) أبو الحسـن علي بن إسـماعيل الأشـعري، مقالات الإسـلاميين واختلاف المصلين، تحقيق نعيم زرزور (بيروت: المكتبة العصرية، 2005)، ص 343.

(42) أبـو الحسـن علي بن محمـد المـاوردي، الأحـكام السـلطانية (القاهـرة: دار الحديث، [د. ت])، ص15.

(43) أبو محمـد علي بن أحمد ابن حـزم، الفصل في الملـل والنحل (القاهـرة: مكتبة الخانجي، [د. ت])، ج 4، ص 72.

أيدي الذين لا يدينون بأحكام الإسلام الحنيف»[44]. وهذا النص شديد الأهمية في إدراك تحولات المسألة السياسية في التفكير الإسلامي السُنّي؛ لأنه يتقاطع - على هذا المعنى المستحدَث - مع التفكير الشيعي، وشرح أحد أتباع البنا نصه بالقول: «ركن من أركان الإسلام بمعنى أنها فريضة من فرائضه، ولكنها ليست كأي فرض، فالركن - كما هو معروف - ما يقوم عليه الشيء، وهو جزء داخل في ماهيته وينهدم بانهدامه وفقدانه»[45].

غير أن الشيخ القرضاوي حاول أن يتجاوز هذا الإشكال بالقول: «إن مسألة الإمامة عند أهل السُنّة والجماعة من مباحث الفروع لأنها تتعلق بالعمل لا بالاعتقاد أساسًا»، لكنه استدرك بالقول: «إن هذا لا يعني التهوين من هذا الأمر؛ لأن الإسلام ليس عقائد فحسب بل هو عقيدة وعمل»، وإذا كانت الصلاة مثلًا من الفروع لأنها أعمال لا عقائد، فهذا لا يُخرجها عن كونها من أركان الإسلام، فكذلك «الإمامة أو الحكم بما أنزل الله هو من الفروع، ولكن اعتقاد وجوبه ولزومه والإيمان بالاحتكام إلى ما أنزل الله في كتابه ومتابعة رسوله هو من الأصول يقينًا، ومن صميم الإيمان»، وبناء عليه قرر أن النزاع بين الإسلاميين والعلمانيين الأقحاح هو في قضية من قضايا الأصول[46]، فلم يخرج في المحصلة عما قرره نص البنا.

أما عبد القادر عودة فشأنه شأن سائر الإسلاميين من تيار الوسطية يقول: إن «طبيعة الإسلام تقتضي قيام الحكم الإسلامي والدولة الإسلامية؛ فكل أمر في القرآن والسنَّة يقتضي تنفيذه قيام حكم إسلامي ودولة إسلامية»[47]، ولذلك نراه يضع نظرية الحكم في إطار الحديث عن «انحراف المسلمين عن أحكام الإسلام»، ومسألة الاستخلاف والتسخير، وأن الاستخلاف بمعناه الخاص هو الاستخلاف في الحكم، وعقد عنوانًا سمّاه: «لله الحكم والأمر» قرر فيه مبدأ الحاكمية - قبل سيد قطب - وأن «من لم يحكم بما أنزل الله كافر في

(44) البنا، ص 170.
(45) أبو فارس، ص 32.
(46) يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، ط. 2 (القاهرة: مكتبة وهبة، 2005)، ص 16-17.
(47) عودة، ص 60.

كل الأحـوال بنـص القـرآن»[48]، وأن «الحكم هـو الأصل الجامع في الإسـلام والدعامة الأولى التي يقوم عليها الإسلام»، وأن الحكم تقضي به طبيعة الإسلام أكثر مما تقضي به نصوص القرآن»[49]؛ لأن الإسلام عقيدة ونظام، ودين ودولة، ولكن أكثر المسلمين يجهلون ذلك على حد قوله. بل يذهب أبعد من ذلك إلى القـول: «وإذا ما قلنا إن الإسـلام دين ودولة فقـد يذهب الظـن بالبعض إلى أن الإسـلام يفرِّق بين الديـن والدولة، وهذا ظـن خاطئ؛ فإن الإسـلام مزج الدين بالدولـة، ومـزج الدولة بالدين حتـى لا يمكـن التفريق بينهمـا، وحتى أصبحت الدولة في الإسلام هي الدين، وأصبح الدين في الإسلام هو الدولة ...»[50].

لا يخرج القرضاوي عن هذا التفكير، فهو يقرر أن قيام المجتمع الإسلامي المنشود شرطه إقامة «حكم إسلامي خالص»، فالمجتمع لا يقوم بلا حكم؛ لأن الحكم فريضـة من فرائض الديـن، فالدولة المسـلمة ضرورة، كما أن الإسـلام بحاجة إلـى دولة لأنـه «لو لـم تجـئ نصوصـه المباشـرة بإيجاب إقامـة دولة له لكانـت حاجتـه إلى دولة لا ريـب فيها، فهو يحتـاج إلى دولة وحكـم لأكثر من سـبب وأكثر من موجـب»[51]، مثـل حماية عقائـده وإقامـة الشـعائر والعبادات وغرس الأخلاق والآداب وتنفيذ التشريعات والقوانين والجهاد.

مـا يلفت، أنه بناء على جَعْـل الدولة ضرورة من ضرورات الإسـلام يلح عبـد القادر عودة ومحمد يوسـف موسـى على اعتبـار أن النبـي (ﷺ) فكّر في المرحلة المكية من حياته بتكوين دولة للمسـلمين يكون على رأسـها، «فليس الأمـر على مـا يقوله بعـض المغرضين مـن أن الرسـول كان بمكـة داعيًا فقط لرسالته»[52].

---

(48) عودة، ص 55. ويقول في ص 219: «إن الحكومات الإسـلامية خرجت على الإسـلام في الحكم والسياسـة والإدارة، وخرجت على مبادئ الإسـلام ... ونبذت ما يوجبه الإسلام ... وشجعت ما يحرّمه الإسلام ... وأقامت المجتمع الإسلامي على الفسـاد ...».

(49) عودة، ص 56.

(50) عودة، ص63.

(51) يوسـف القرضـاوي، الحـل الإسـلامي: فريضـة وضـرورة، ط. 6 (القاهـرة: مكتبـة وهبـة، 2001)، ص 74-75، وانظر نحوه في: القرضاوي، من فقه الدولة، ص 19.

(52) موسى، ص 16، وانظر: عودة، ص 82.

هذه مسألة مثارُ إشكال كبير وتحتاج إلى تأمّل كبير بين الفقه الموروث وفقه الوسطية، فخطاب الوسطية يبني إيمانه بفرْضية الدولة على تقرير أن مسألة الإمامة أصل من الأصول أولًا، ثم يحمل الدولة على الإمامة ثانيًا، وأن «وجوب نصب الإمام» يعني رُكنية الدولة في الإسلام، ثم يُرَتّب على الدولة الكثير من المهام والوظائف التي سنعرض لها لاحقًا، وبيان مشكلة هذه الرؤية يتضح من خلال جملة مسائل.

1 - الإمامة من الفقهيات

«الإمامة» في الفقه السُنّي الموروث هي من الفروع والفقهيات وليست من الأصول والمعقولات، وأوضح ذلك الإمام الجويني فقال: «وليست الإمامة من قواعد العقائد، بل هي ولاية تامة عامة، ومعظم القول في الولاة والولايات العامة والخاصة مظنونةٌ في التأخي والتحري»[53]، ثم قال تلميذه أبو حامد الغزالي (505 هـ) بوضوح: «اعلم أن النظر في الإمامة أيضًا ليس من المهمات، وليس أيضًا من فن المعقولات بل من الفقهيات، ثم إنها مثارٌ للتعصبات، والمُعرض فيها أسلم من الخائض فيها وإن أصاب، فكيف إذا أخطأ؟! ولكن إذا جرى الرسم باختتام المعتقدات به أردنا أن نسلك المنهج المعتاد؛ فإن فطام القلوب عن المنهج المخالف للمألوف شديد النفار»[54]، وكذلك فعل عَضُد الدين الإيجي (756 هـ) فإنه حين عقد «المرصد الرابع» من كتابه للإمامة ومباحثها بدأه بالقول: «عندنا من الفروع، وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسيًا بمَن قَبلنا»[55]، فالغزالي والإيجي يقرران أن ذكرهما المسألة في كتب الكلام إنما هو على عادة كثيرين من المصنفين في كتب الكلام فإنهم يذكرونها لمناسبة الرد على عقائد الشيعة القائلين بالنص عليها ويعادون

(53) أبو المعالي عبدالملك ابن عبد الله إمام الحرمين الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق عبد العظيم الديب، ط. 2 (القاهرة: مكتبة إمام الحرمين، 1401هـ[1980])، ص 61.

(54) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، عارضه بأصوله وعلّق حواشيه وقدّم له إبراهيم آكاه وحسين آتاي (أنقرة: كلية الإلهيات، 1962)، ص 234.

(55) عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، المواقف في علم الكلام (بيروت: عالم الكتب، [د. ت])، ص 395.

ويكفّرون بناءً عليها، ولأن الناس إنما تفرقوا بعد الإمامة، ولذلك نرى الطحاوي (321 هـ) – مثلًا – لم يتعرض لها في عقيدته المشهورة.

وكونها من الفروع يعني أنها من الفقهيات، ولا تدخل في مسائل الإيمان والكفر، وهي من العمليات لا من المعقولات، ولذلك طال كلامهم في كثير من تفريعات المسألة شروط الإمام وكيفية تنصيبه ومن يقوم بذلك، والوسائل الشرعية لوصوله، والطوارئ التي توجب الخلع أو الانخلاع – على حد تعبير الجويني – إلى غير ذلك.

2 – طبيعة وجوب الإمامة ومستندُه

إن وجوبها ناشئ من اعتبار عملي تطبيقي، لا من اعتقاد إيماني، ويتبدى ذلك – فضلًا عن نص الغزالي الواضح – من خلال حِجاجهم لإثبات الوجوب فإنه يأخذ طابعًا تدبيريًا كما هو شأن الرئاسة العامة لتدبير مصالح العباد الدنيوية والدينية والقيام على رعايتها، ولذلك تغافلوا أحيانًا عن صلاح الإمام نفسه ما دام مُحَقِّقًا لتلك المصالح، فقالوا مثلًا في بعض الشعائر الدينية: «الحج والجهاد فرضان يتعلقان بالسفر؛ فلا بد من سائس يسوس الناس فيهما ويقاوم العدو، وهذا المعنى كما يحصل بالإمام البَرِّ يحصل بالإمام الفاجر»[56].

يؤكد الإيجي تلك الطبيعة التدبيرية للإمامة بقوله: «مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات وإظهار شعار الشرع في الأعياد والجمعات إنما هو مصالح عائدة إلى الخلق معاشًا ومعادًا، وذلك لا يتم إلا بإمام يكون من قبل الشارع يرجعون إليه فيما يَعنّ لهم؛ فإنهم – مع اختلاف الأهواء وتشتت الآراء وما بينهم من الشحناء – قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك إلى التنازع والتواثب»[57]، وقد أنكر قوم وجوب نَصْب

(56) علي بن علي بن محمد إبن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوي، تخريج ناصر الدين الألباني (القاهرة: دار السلام، 2005)، ص 388.

(57) الإيجي، ص 396.

الإمام؛ لأن «تَوَفُّر الناس على مصالحهم مما يحث عليه طباعُهم وأديانهم فلا حاجة إلى نَصْب مَن يتحكم عليهم فيما يستقلون به، ويدل عليه انتظام أحوال العربان والبوادي الخارجين عن حكم السلطان»، فأجاب الإيجي مؤكدًا الطبيعة التدبيرية بناء على عوائد الأحوال بقوله: «إنه وإن كان ممكنًا عقلًا، فممتنعٌ عادة؛ لما يُرى من ثوران الفتن والاختلافات عند موت الولاة، ولذلك صادفنا العربان والبوادي كالذئاب الشاردة والأسود الضارية لا يُبقي بعضهم على بعض، ولا يحافظ في الغالب على سنَّة ولا فرض، وليس تَشَوّفهم إلى العمل بمُوْجَب دينهم غالبًا»[58].

3 - الإمامة بين الأمر الشرعي والضرورة الاجتماعية

اختلفوا في مصدر وجوب نَصْب الإمام، هل هو عقلي أو سمعي/ نصي؟ وهنا اختلفت أقوال تيار الوسطية، كما أنهم لم يلتزموا - بدقة - بالمرجعية الفقهية التي يتخيرون منها، فعبد القادر عودة يذكر أولًا أن «الأصل في الحكومات أنها ضرورة اجتماعية لا مفر منها»[59]، ثم يقرر أن «المصدر الأول لفرضية الخلافة هو الشرع، فالخلافة أو الإمامة هي فريضة شرعية يوجبها الشرع على كل مسلم ومسلمة، ويخاطب الجميع بها، وعليهم أن يعملوا حتى تؤدَّى هذه الفريضة» [60]، وينتهي إلى القول: «الخلافة واجبة عقلًا أيضًا؛ لأن وجود الحكومة في الجماعة إنما هو ضرورة اجتماعية»[61].

أما محمد يوسف موسى فيقول: «وهذا الواجب قد يكون مرجعه العقل، أو الشرع، أو العقل والشرع معًا، وهذا الرأي الأخير هو - في رأينا - ما ذهب

(58) الإيجي، ص 396-397.

(59) عودة، ص 64.

(60) عودة، ص 96. وعودة يذهب هنا أبعد من الماوردي الذي لا يُرتِّب الإثم في عدم نصب الإمام إلا على جهتين: أهل الاختيار، وأهل الإمامة. ويقول: «وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة حرج ولا مأثم»، انظر الماوردي، ص 17.

(61) عودة، ص 100.

إليـه الفقهـاء المسـلمون»[62]، وهذا الـكلام غير دقيق بالنسـبة إلـى الفقهاء كما سيتضح.

أما راشد الغنوشي فيقرر أن «موقف الوسطية الذي عليه جمهور الإسلاميين يتمثل في اعتبار السلطة ضرورة اجتماعية وأداة من أدوات الأمة في إقامة العدل. إنها مجـرد أداة اجتماعية توظفها الأمة لحراسـة الدين والدنيـا»[63]، وهذا – كما يتضح مما سـبق ومما سـيأتي في مركزية الدولـة في فكر الإسـلاميين – لا يعبِّر بدقة عن حقيقة موقفهم، وإنما يعبِّر عن موقف الغنوشي على الأقل.

المسـألة عند الفقهاء خلافية، وهو ما اقتصر عليـه الإمام الماوردي فاكتفى بذكر الخلاف من دون تحديد موقف واضح، وقال: «واختُلف في وجوبها، هل وجبت بالعقل أو بالشـرع؟ فقالت طائفة: وجبت بالعقل؛ لِمـا في طباع العقلاء من التسـليم لزعيم يمنعهم مـن التظالم، ويَفصـل بينهم في التنـازع والتخاصم، ولولا الولاة لكانوا فوضـى مُهمَلين، وهمجًا مُضاعيـن... وقالت طائفة أخرى: بل وجبت بالشـرع دون العقل؛ لأن الإمام يقوم بأمور شرعية قد كان مُجوَّزًا في العقل ألا يرد التعبد بها، فلم يكن العقل مُوجبًا لها ...»[64].

كان هـذا المنحـى مـن المـاوردي موضعَ نقد شـديد مـن طـرف معاصِره الجوينـي الـذي انتقد المـاوردي لأنه اكتفـى «بحكايـة المذاهـب وروايـة الآراء والمطالـب ... وإنمـا مضمـون الكتـاب نقـل مقـالات ...»[65]، ولذلـك كان الجويني حاسمًا في المسـألة، فقال: «إذا تَقَرر وجوب نصب الإمام فالذي صار إليه جماهير الأئمة أن وجوب النصب مسـتفادٌ من الشـرع المنقـول، غيرُ مُتلقَّى من قضايا العقول»[66]، ثم جاء الغزالي فقال: «لا ينبغي أن نظن أن وجوب ذلك مأخوذ من العقل؛ فإنا بيّنا أن الوجوب يؤخذ من الشـرع؛ إلا أن يُفسـر الواجب

---

(62) موسى، ص 18.

(63) الغنوشي، «مبادئ الحكم والسلطة في الإسلام،» في: الخطيب [وآخ]، ص 84.

(64) الماوردي، ص 15.

(65) الجويني، ص 142.

(66) الجويني، ص 24.

بالفعل الذي فيه فائدة أو في تركه أدنى مضرّة، وعند ذلك لا يُنكر وجوب نصب الإمام لما فيه من الفوائد ودفع المضار في الدنيا».

قال الإيجي: «نصب الإمام عندنا واجب علينا سمعًا، وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلًا، وقال الجاحظ: بل عقلًا وسمعًا، وقالت الإمامية والإسماعيلية: بل على الله، إلا أن الإمامية أوجبوه لحفظ قوانين الشرع، والإسماعلية ليكون مُعَرِّفًا لله، وقالت الخوارج لا يجب أصلًا»[67].

لكن على الرغم من هذا الجزم بالوجوب السمعي/ الشرعي، فإن كلام الغزالي مثير للتأمل، ومُشعر بأن المسألة مندرجة في أصل الوجوب عند الأصوليين وأن مَدْركه شرعي، إلا أن يكون الوجوب صناعيًا - أي مصطلحيًا عند أهل الصنعة - مبنيًا على رعاية المصالح وهذا معنى كلامه، وكأنه لم يرَ بأسًا بذلك.

يدرك المتأمل لطرائق برهنتهم على الوجوب عقلًا الطبيعة التدبيرية للإمامة، يقول الغزالي: إن «نظام أمر الدين مقصود لصاحب الشرع (ﷺ) قطعًا ... ولا يحصل نظام الدين إلا بإمام مطاع»، كما أن «نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا»، و«نظام الدين بالمعرفة والعبادة ولا يُتوصل إليهما إلا بصحة البدن وبقاء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الكسوة والمسكن والأقوات، والأمن هو أجمع الآفات ... وليس يأمن الإنسان على روحه وبدنه وماله ومسكنه وقوته في جميع الأحوال بل في بعضها، فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق الأمن على هذه المهمات الضرورية» ليخلص إلى القول: «إذن بان أن نظام الدنيا - أعني مقادير الحاجة - شرطٌ لنظام الدين»، ثم أوضح كيف أن «السلطان ضروري في نظام الدنيا، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة وهو مقصود الأنبياء قطعًا فكان وجوب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه»[68].

---

(67) الإيجي، ص 395، وبهذا تعلم خطأ ما نسبه فهمي جدعان إلى الإيجي نقلًا عن عودة بأن الإمامة واجبة عقلًا، وكلاهما لا يقول بذلك!. انظر: جدعان، ص 146.

(68) الغزالي، ص 234-237.

يوضح ابن خلدون الطبيعة الاجتماعية للسلطة، وأنها الإطار العام الذي يشتمل على ثلاثة أنواع من السياسات، فهو عقد فصلًا في «أن العُمران البشري لا بد له من سياسة يَنتظم بها أمره»، وأنه «لا بد في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه، وحكمه فيهم: تارة يكون مستندًا إلى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادَهم إليه إيمانُهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلّغه، وتارة إلى سياسة عقلية يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم»، ثم أشار إلى سياسة ثالثة هي «السياسة المدنية» ومعناها عند الحكماء «ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأسًا»، والمجتمع الذي يحصل فيه ذلك يسمونه «المدينة الفاضلة»[69].

على هذا المعنى التدبيري والاجتماعي لقيام السلطة يرى برهان غليون أن «الإسلام لم يولّد السياسة والدولة من حيث إنهما ضروريتان للإيمان، وإنما من حيث هما نتائج جانبية لنشوء جماعة دينية مع غايات ومصالح ومتطلبات دفاع وتنظيم وإدارة جديدة أيضًا. والهدف من ذلك أن نقول: إن الدولة لم تكن مطلبًا دينيًا ولكنها كانت مطلبًا دنيويًا نزع إلى تحقيقه المسلمون بموازاة تحولهم إلى جماعة سياسية دنيوية فاعلة على مسرح التاريخ»، لكنه يبالغ كثيرًا فينفي أي انعكاس تطبيقي لمبادئ الإسلام، ويفصل فصلًا تامًا بين الممارسة الإسلامية التاريخية للسلطة والمعتقدات الإسلامية التي حكمت تفكير المجتمع والسلطة خصوصًا عبر التاريخ الأول، فيقول: «لم تنجم الممارسة السياسية ولا بناء الدولة عن تطبيق معتقدات دينية محددة وإنما جاءت في سياق صراعات تتجاوز مسألة الاعتقاد والتبشير وتدخل في إطار النزاع الطبيعي على الموارد أو على الهيمنة»[70].

---

(69) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، المقدمة، تحقيق خليل شحادة، ط. 2 (بيروت: دار الفكر، 1988)، ص 377.

(70) برهان غليون ومحمد سليم العوا، النظام السياسي في الإسلام، حوارات لقرن جديد (دمشق: دار الفكر المعاصر، 2004)، ص 20، وص 22.

رابعًا: مشكلات المقايَسَة بين الدولة والإمامة

مع سقوط نظام الخلافة ونشوء الدولة الحديثة اضطر حسن البنا إلى القبول بفكرة الدولة؛ من دون التخلي نهائيًا عن نظام الخلافة، فهو يرى أنه «من واجب المسلمين أن يهتموا بالتفكير في أمر خلافتهم منذ حُوّرت عن منهاجها ثم أُلغيت بتاتًا إلى الآن. والإخوان المسلمون لهذا يجعلون فكرة الخلافة والعمل لإعادتها في رأس مناهجهم، وهم مع هذا يعتقدون أن ذلك يحتاج إلى كثير من التمهيدات التي لا بد منها، وأن الخطوة المباشرة لإعادة الخلافة لا بد أن تسبقها خطوات». وحين يتحدث عن العمل يوضح أن أحد أهداف عمله «إعادة الكيان الدولي للأمة الإسلامية ... حتى يؤدي ذلك كله إلى إعادة الخلافة المفقودة والوحدة المنشودة»، فهو اضطر إلى تجاوز مشكلة الخلافة وفق منطق عملي ومرحلي.

لكن البنا يُكثر من الحديث عن «النظام الإسلامي» و«نظام الحكم الإسلامي» بالتوازي مع الإشارة إلى «الخلافة» في مواضع عديدة من رسائله، ومع ذلك كانت عنايته ببناء «النظام الإسلامي» أكثر من عنايته باستعادة الخلافة أو إعادة الكلام فيها - في رسائله على الأقل - وأدى هذا عمليًا إلى تجاوز شكل الخلافة، ففي نص مهم يؤكد أن «النظام الإسلامي لا يعنيه الأشكال ولا الأسماء متى تحققت هذه القواعد الأساسية التي لا يكون الحكم صالحًا بدونها»، وهو يعني المبادئ الثلاثة التي سبقت الإشارة إليها ومن بينها: «وحدة الأمة» التي لا تخرج عن مضمون فكرة الخلافة وإن اختلف شكل توحيدها.

مشى على هذا المعنى بأوضح من ذلك متابعوه، فعبد القادر عودة يرى أن الخلافة في القرآن ليست إلا «الرئاسة بمعناها العام»، ولا يُقصد منها الدلالة على نظام معين من أنظمة الحكم، ولا يهم التسمية ما دامت دعامتا الحكم الإسلامي الخالص متوافرتين: طاعة أوامر الله واجتناب نواهيه والشورى[71]، ثم يأتي محمد المبارك ليقول إن استخدام مصطلح نظام الخلافة للإشارة إلى

---

(71) انظر: عودة، ص 71-72.

نظـام الحكـم الإسـلامي ينبغي ألا يُفهم منه أكثر من معنى الإشـارة إلى «رياسـة عامة على الطريقة الإسـلامية»، وهو لا يعني إلا مجموع المبادئ الأساسية التي جاء بها الإسلام[72]، ويكرر القرضاوي المعنى نفسه فيقول: «والدولة الإسلامية لا يهمها الشـكل الذي تتخذه، ولا الاسـم الذي يُطلق عليها، وإن كانت تاريخيًا يُعبَّـر عنها بالإمامـة والخلافة وهمـا كلمتان لهما معنيـان كبيـران»[73]، أما العوا فيتقدم خطـوة إلى الأمام حين يفسـر مقولة «الإسـلام ديـن ودولة» بـأن معناها «قبول المرجعية الإسـلامية العامة التي تسـمح بتعدد الآراء وتنوعها في الشـأن السياسـي»، وأن نظام الخلافة هو «علَم على نظام الحكم في الدولة الإسلامية، ولا يعنـي فـي مدلولـه السياسـي أو الدسـتوري أكثـر من تنظيـم رئاسـة الدولة الإسلامية، ولذلك لم تستقر التسمية نفسها»[74].

الخـروج مـن شـكل الخلافـة كان مقدمـة ضرورية للقـول بفكـرة «النظام الإسـلامي»، ومن ثـم القبـول بفكـرة الدولـة الحديثـة والمزاوجة بيـن الإمامة والدولـة للوصـول إلـى مقولـة «الدولـة الإسـلامية»، لكن هـذه المقايسـة بين الدولة والإمامة أربكت تصوراتهم وكتاباتهـم؛ نتيجة هذه المزاوجة الهجينة بين مفهومين ينتميان إلى سياقين متباعدين، وتجلّى ذلك في مظاهر عدة:

1 - الجمع بين المتنافرات

هم يبدأون بإثبات وجود الدولة ووجوبها في الإسـلام واسـتعارة المفهوم الحديث للدولة من دون إدراك التنافر بين شكلي السلطة: الخلافة والدولة، فعبد القادر عودة - مثلًا - اسـتعار مكونات الدولة (الشـعب والسـيادة والاسـتقلال والإقليم) لإثبات وجودها في الإسـلام، ثم عاد فتحدّث عن «دار الإسـلام»[75] وجملة من المفاهيم التي تنتمي لمنظومة الخلافة ولا تنسـجم مع مفهوم الدولة

(72) المبارك، ص 56.
(73) القرضاوي، من فقه الدولة، ص 33-34.
(74) غليون والعوا، ص 105-106.
(75) انظر: عودة، ص 206.

الحديث، مثل أهل الحل والعقد، وأن أهل الشورى هم أهل الحل والعقد[76]، وأنه «إذا زاد عدد الأئمة عن واحد فهم أئمة الكفر»، وبما أن المسلمين «جعلوا لأنفسهم دولًا وأئمة فما هم بمسلمين حقيقيين بوصف الإسلام، وعملهم كفر خالص إن فعلوه متعمدين غير متأولين»[77]، وغير ذلك مما يرجع إلى منظومة الإمامة/ الخلافة ويتناقض مع مفهوم الدولة.

2 – الجمع بين المشابهة والتفرد

وهم أحرص على إيجاد الدولة الحديثة نفسها في الإسلام نصًا وتاريخًا من جهة، ومن جهة أخرى أحرص على إيضاح أنها دولة فريدة لا شبيه لها من قبل أو من بعد، وهو ما تقدمت شواهده من نصوصهم في هذا البحث، لكن من طريف ما وقع هنا أن عبد القادر عودة يجعل من مزايا الحكم الإسلامي وتفرُّده أنه «إذا كان النظام الجمهوري يشبه النظام الإسلامي من حيث اختيار الرئيس الأعلى للجمهورية فإنه لا يوجد أي نظام جمهوري يسمح بانتخاب رئيس الدولة لمدى الحياة كما يسمح بذلك النظام الإسلامي»، ويقرر في موضع آخر أن «نيابة الخليفة عن الأمة ليست موقوتة بمدة معينة (...) إذ لا معنى لتحديد مدة نيابة الخليفة ما دامت النيابة واجبة (...) وليس ثمة نصوص صريحة توجب أن يكون الخليفة في منصبه إلى وفاته، ولكن إجماع الأمة على هذا يقوم مقام النص»[78].

ما يعتبره عودة ميزة للنظام الإسلامي يأتي القرضاوي فينقده – وهو لا يأتي على ذِكر عبد القادر عودة هنا – بأن الاحتجاج بالإجماع العملي هنا فيه «شيء من المغالطة»؛ فالإجماع الذي حصل يفيد شرعية استمرار مدة الأمير مدى الحياة، وأنهم سكتوا عن مسألة تحديد مدة الحاكم، وأن مجرد السوابق العملية لا تحمل صفة الإلزام التشريعي، وموضعُ القدوة من سيرة النبي وخلفائه أن

(76) انظر: عودة، ص 154.
(77) عودة، ص 211.
(78) عودة، ص78، 79، وص 138.

نتقي منها من الأنظمة والتشريعات ما يَصلح لزماننا وبيئاتنا وأحوالنا في إطار النصوص العامة والمقاصد الكليّة للشريعة[79]، ويُقرر سعد الدين العثماني أن انتخاب المسؤولين وتحديد مدة ولايتهم هي أمور اجتهادية[80]، بل إن محمد سليم العوا يذهب أبعد من ذلك إلى «وجوب» تحديد مدة بقاء الحاكم في الاجتهاد الإسلامي العصري؛ لأنه هو الذي يمنع الفوضى والفتنة، ويحول دون الاستبداد والفساد، ويحقق مصالح المحكومين[81].

يرجع أصل المسألة إلى تقرير الفقهاء أن الخليفة لا يجوز عزله إذا تم عَقْدُ الإمامة له؛ مهما ظهر منه إلا بشروط محددة، وعادة ما يتم التضييق فيها أيضًا[82]، فجاء عودة فجعل ذلك مِيزة، ثم جاء عبد الرزاق السنهوري فأجاز تحديد مدة تنصيب الخليفة، وصوّب ذلك توفيق الشاوي[83]، ثم تم اعتبار المسألة اجتهادية وصولًا إلى القول بوجوب تحديد المدة، لكن عقائدية التيار الوسطي، ودمجه بين «الإسلام» بأل التعريف وبين فهمه هو واجتهاده أوقعه وأوقعنا في كثير من المشكلات!

3 - القطع في مسائل الاجتهاد

الإمامة من مسائل السياسة التي تُبنَى على تحقيق المصالح، فالنص فيها يكاد يكون معدومًا؛ إلا في مسائل كليّة أو مبدئية، ولذلك كثيرًا ما يعتمد تيار الوسطية وغيرُه على تطبيقات التاريخ سواء السيرة النبوية أم الخلافة الراشدة فضلًا عن الكتابات الفقهية، لكن النظر إلى مجموع كتاباتهم يوضح تناقضهم بين القول بوجوب الدولة وإلزامية فقههم لها، وتناقض اجتهاداتهم في مسائلها.

---

(79) انظر: القرضاوي، ص 84.

(80) انظر: سعد الدين العثماني، «الإسلام والدولة المدنية،» في: الخطيب [وآخ]، ص 112.

(81) انظر: غليون والعوا، ص 111-113.

(82) انظر مبحث: «خلع الأئمة وانخلاعهم،» في: الجويني، ص 98.

(83) انظر: عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطويرها لتصبح عصبة أمم شرقية، ترجمة وتعليق نادية السنهوري وتوفيق الشاوي، ط. 2 (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، 1993)، ص 196. وهي في الأصل رسالة بالفرنسية نُشرت في عام 1926.

يدافع عبد القادر عودة بشدة عن وجود نظام إسلامي «مبيَّن» اعتمادًا على مبدأ الشورى فحسب، فيقول: «وليس سكوت الرسول عن التحدث عن نظام الحكم وقواعد الشورى بمؤثِّر على قيام الدولة التي قامت فعلًا بتوفر أركانها، على أن الرسول (ﷺ) لم يسكت عن نظام الحكم بل بيّنه خير بيان؛ فالقرآن جعل أمر المسلمين شورى بينهم»[84]، لكن محمد المبارك يقر بأن الإسلام لم يدخل في بيان تفاصيل الحكم، كما أنه لم يفرض شكلًا من أشكال الحكم محدد التفاصيل والجزئيات، وإنما قدّم مبادئ عامة، وترك التفصيلات لاجتهادات البشر بحسب أطوارهم وبيئاتهم وأحوالهم[85]، ويذهب محمد سليم العوا إلى أن المسألة برمّتها اجتهادية، فيقول: «إن إثبات وجود نظام حكم محدد المعالم والتفاصيل في مصادر الإسلام الرئيسية: القرآن والسنَّة أمر دونه خَرْط القَتاد»، وإن «الشأن السياسي كله أمر اجتهاد موكول إلى المؤهلين له من العلماء»[86].

ما يذهب إليه العوا هو الفهم الدقيق للمسألة كما يراها الفقهاء السابقون، إذ نصَّ الإمام الجويني على هذا الأصل فقال: «ولا مَطمعَ في وجدان نص من كتاب الله تعالى في تفاصيل الإمامة، والخبر المتواتر مُعْوِزٌ أيضًا، فآل مآلُ الطلب في تصحيح المذهب إلى الإجماع»[87]، وهي المصادر الثلاثة التي يُطلَب منها اليقين أو القطع في الأحكام، ومع أن الجويني نفسه قال: «وأساليبُ العقول - بمجموعها - لا تَجوْل في أصول الإمامة وفروعها»[88] لإثبات أن مَدركها شرعي لا عقلي، إلا أنه أقرّ لاحقًا بأن «معظم مسائل الإمامة عَرِيَّةٌ عن مسلك القطع، خَلِيَّةٌ عن مدارك اليقين»[89]، فآلت إلى اجتهادات الفقهاء بعقولهم في ضوء مبادئ الشرع وأصوله وما يحقق المصالح المبتغاة.

---

(84) عودة، ص90.

(85) انظر: المبارك، ص 29، وص 52.

(86) العوا، ص 103، وص110.

(87) الجويني، ص 61.

(88) الجويني، غياث الأمم، ص 60.

(89) الجويني، ص 75.

وإذا كانت مسائل السياسة متروكة للاجتهاد البشري ولا إلزام فيها إلا في الكليّات أو المبادئ، فكيف يَسوغ القول فيها - فضلًا عن تفاصيلها - إنها ركن من أركان الإسلام، أو الحديثُ فيها بلغة «أحكام الله» أو «أحكام الشرع» كما يفعل كثيرًا عبد القادر عودة وغيرُه؟!

مما يوضح هذا الإشكال من كلام تيار الوسطية نفسه، أن عودة حكى الإجماع على عدم تحديد مدة الحاكم ثم خالفه اللاحقون، وأنه إذا كان عودة قد جزم بأنه «إذا زاد عدد الأئمة عن واحد فهم أئمة الكفر»، فإن العوا يقول: «إن القبول الإسلامي العام بفكرة تعدد الدول الإسلامية هو اجتهاد جديد في مقابلة الاجتهاد القديم الذي اعتنقه الفقه الموروث القائل بأنه لا يجوز أن يكون هناك حاكمان (خليفتان) في وقت واحد»[90]، وإذا كانت الشورى مندوبة عند الفقهاء السابقين؛ لأن من صفات الإمام/ الحاكم: «الاستقلال بتأدية الأصوب شرعًا في الأمور المَنُوطة به»، ذلك أن «سرّ الإمامة استتباع الآراء، وجَمعها على رأي صائب، ومن ضرورة ذلك استقلالُه»[91]، فإنها تحولت مع تيار الوسطية إلى «صفة لازمة للمسلم لا يكمل إيمانه إلا بتوفرها وأنها فريضة إسلامية واجبة» بتعبير عودة[92]، وهي «أصل من أصول الدين» بتعبير الغنوشي[93]، و«مُلزِمة» عند القرضاوي الذي يقول: «أنا من المطالبين بالديمقراطية بوصفها الوسيلة الميسورة والمنضبطة لتحقيق هدفنا في الحياة الكريمة». وإذا كان القرضاوي لا يجد حرجًا في أن «تقترب الشورى الإسلامية من روح الديمقراطية، [أو أن] يقترب جوهر الديمقراطية من روح الشورى»[94]، فإن عودة يرى ثمة فرقًا بين الشورى والديمقراطية، وأن البلاد الديمقراطية فشلت في تطبيق مبدأ الشورى، ويشتكي من «الجهل الذي بلغ

(90) العوا، ص 110-111.
(91) الجويني، ص 86-87.
(92) عودة، ص 157.
(93) الغنوشي، «مبادئ الحكم والسلطة في الإسلام»، في: الخطيب [وآخ]، ص 88.
(94) القرضاوي، ص 145-146.

بعض المسلمين أن يؤمنوا بالديمقراطية والاشتراكية»، ويُحمّل الحكومات الإسلامية مسؤولية «دَفع المسلمين إلى الضلالات الأوروبية»[95].

4 – الانتقائية وتحوير المفاهيم

يستعير قادة تيار الوسطية من الدولة الحديثة بعض آلياتها لتصبح جزءًا من النظام الإسلامي، أو يعيدون اكتشاف أجزاء من التراث الفقهي من خلال بعض المفاهيم الحديثة لتركيب الإمامة على صورة الدولة فيَخرجون بنظام لا هو تراثي ولا هو حديث، ومن دون بناء منهج كلي مطرد يَحكم تصوراتهم لفقه الدولة.

لتوضيح ذلك نقول إن ثمة مسألة منهجية في الفقه الإسلامي وهي أن ما يُقطَع به من مسائل وأحكام مردّه إلى واحد من ثلاثة مصادر – كما أشار الجويني: نص قرآن لا يحتمل التأويل؛ ونص متواتر؛ وإجماع. فلو حاكمنا فقه تيار الوسطية إلى هذا الأصل المنهجي الأصولي سنجد أن هناك مسائل عدة حكى الجويني فيها الإجماع، لكن تيار الوسطية خالفها في لحظة مواءمته بين الإمامة والدولة الحديثة من دون تأصيل منهجي منضبط ومضطرد يوضح لماذا يخالف الإجماعات هنا ويحتج بها في موضع آخر، وسنقتصر هنا – لتوضيح ذلك – على مسألة تعيين الإمام/ الرئيس، حيث واجهوا فيها مشكلات عدة تتلخص في ثلاث مسائل:

- طرائق تعيين الإمام/ الرئيس، والموقف من ولاية العهد والاستخلاف؟
- من الذي يبايع؟ وكيف تتحقق البيعة الآن؟
- الفئات التي تُستثنى من حق اختيار الحاكم.

---

(95) عودة، ص 78 للحديث عن الفرق بينهما، وص 153 للحديث عن فشل البلاد الديمقراطية، وص 216 للحديث عن جهل المسلمين في اتّباع الديمقراطية، وص 219 للحديث عن اتّباع الضلالات الأوروبية.

المسألة الأولى: في طرائق تعيين الإمام

يرى الفقهاء جميعهم أن الإمامة تنعقد بالبيعة، ودافع الجويني عن قطعية هذا المسلك فقال: «محلّ تَعلقنا بالإجماع أن الهم بالبيعة والإقدامَ عليها في الزمان المتطاول كان أمرًا جازمًا يستند إلى مقاليد الولايات قبل استمرارها، ويُربط به عَقدُ الولاية والرايات قبل استقرارها، ثم تَناقله الخلائقُ على تَفَنُّن الطرائق، ولم يُبْدِ أحدٌ من صَحب رسول الله (ﷺ) نكيرًا، ويستحيل ذلك من غير قاطع أحاط به المُجمِعون»[96].

قَبِل تيار الوسطية بمبدأ البيعة، لكن بعد تحويره عبر ثلاث مراحل: بتفسيره وتكييفه على أنه عقد اجتماعي بين الأمة والحاكم ليتوافق مع الفكرة الحديثة للدولة وتقييد سلطات الحاكم، ثم بتكييف النظام الانتخابي مع البيعة، ثم بتوسيع مفهوم أهل الحل والعقد الذين لهم – وحدهم – صلاحية الاختيار، واضطروا بعد ذلك إلى سحب الشرعية من الطرائق الأخرى التي تحصل بها البيعة للحاكم، مثل ولاية العهد والاستخلاف؛ لأنها لا تتوافق مع المفهوم الحديث للدولة، وأعادوا قراءة التراث الفقهي أو الوقائع التاريخية لتتوافق مع الفهم الجديد.

المرحلة الأولى: تكييف الإمامة على أنها تعاقدية

اعتمدت الدولة الحديثة على مبدأ «سيادة الأمة»، وبه أخذت الثورة الفرنسية التي أرادت أن تُسقط الحق الإلهي للملوك، وكان رفاعة رافع الطهطاوي قد اندفع لشرح الدستور الفرنسي ومبدأ سيادة الأمة، وحاول مماثلتَه بالإجماع في الفقه الإسلامي، وكان لافتًا في ما بعد استخدام المبدأ نفسه في النص الذي كتبته جماعة من الأتراك وظهر في عام 1922 بعنوان «الخلافة وسلطة الأمة» الذي اعتُبر تمهيدًا لسقوط الخلافة وفصل الدين عن الدولة، وعلى الرغم من انشغال الإصلاحيين بالأفكار الحديثة والانخراط فيها ومواءمتها مع الموروث،

(96) الجويني، ص 56.

إلا أن أفكار التيار الرئيس فيهم وكتاباته لم تنفتح كثيرًا على الوعي بالجمهور في ما يبدو[97]، فمحمد عبده كان يرى أن الوقت لا يزال مبكرًا على فكرة الاقتراع العام، كما أن الدستور العثماني لعام 1876 لم يتضمن تلك الفكرة وإن اعترف بمبدأ التمثيل، أضف إلى ذلك أن فكرة «المستبد العادل» التي نُسبت إلى الأفغاني ومحمد عبده تشير إلى هذا المعنى على نحو ما.

لكن بعد سقوط الخلافة وقيام الدولة الوطنية فرضت فكرة «التمثيل» نفسها، فحاول حسن البنا الملاءمة بين بعض المفاهيم الحديثة والموروث، فقرر أن نظام الحكم الإسلامي يقوم على ثلاث دعائم: مسؤولية الحاكم، ووحدة الأمة، واحترام إرادتها، ثم أشار في موضع آخر إلى أن هذه الدعائم الثلاث هي ما يقوله علماء الفقه الدستوري عن «النظام النيابي»، وأنه لا تنافي بين الإسلام وبينه، وبناء على هذه الرؤية قرر أن الحاكم «أجير وعامل لدى الناس»، واكتشف أن فكرة العقد الاجتماعي موجودة في نص لأبي بكر الصديق يقول فيه: «أيها الناس كنت أحترف لعيالي فأكتسب قوتهم، فأنا الآن أحترف لكم فافرضوا لي من بيت مالكم»[98]، وعلّق عليه بالقول: «وهو بهذا قد فسر نظرية العقد الاجتماعي أفضل وأعدل تفسير، بل هو وضع أساسه، فما هو إلا تعاقد بين الأمة والحاكم على رعاية المصالح العامة».

لم يخرج أتباع البنا عن التصور الذي رسمه، فعُودة يصف الحكام بأنهم «خدام للأمة ومنفذون لإرادتها، وتكون الأمة هي مصدر سلطانهم»[99]، وتبعه الغنوشي في وصفهم بأنهم «خُدّام»، وأن مشروعية الحكم في الإسلام مبنية على تعاقد حقيقي بين الحاكم والمحكوم «كما هي نظرية العقد

---

(97) انظر: السيد، ص 16.

(98) لم أعثر على مصدر لهذا النص بهذا اللفظ، لكن روى ابن سعد في الطبقات عن عائشة أنها قالت: «لما وُلّي أبو بكر قال: قد علم قومي أن حرفتي لم تكن لتعجز عن مؤونة أهلي، وقد شُغلت بأمر المسلمين، وسأحترف للمسلمين في مالهم، وسيأكل آل أبي بكر من هذا المال». وانظر روايات أخرى في: ناصر الدين الألباني، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، ط. 2 (بيروت: المكتب الإسلامي، 1985)، ج 8، ص 232..

(99) عودة، ص157.

الاجتماعي»[100]، ولغتهما هنا أقرب إلى اللغة الدستورية والأثر الحديث فيها واضح جدًا، أما القرضاوي فكانت لغته أقرب إلى اللغة الفقهية التراثية حين قال: «الحاكم في الإسلام وكيل عن الأمة، بل أجير عندها، فلها عليه ولاية الموكِّل على الوكيل، والمستأجِر على الأجير»، «ومن حق الأصيل أن يحاسب الوكيل أو يسحب منه الوكالة إن شاء وخصوصًا إذا أخل بموجباتها»[101]، لكنه يتجاوز هنا الموروث الفقهي الذي يجعل ولاية الحاكم مُلزمة مدى الحياة ما لم يطرأ عليه طارئ مُخلّ بالولاية.

يرجع الفضل في إدراكهم فكرة «سلطان الأمة» إلى رشيد رضا في حقيقة الأمر، لذلك يخصص عبد القادر عودة - بالعودة إلى رشيد رضا - مبحثًا بعنوان «سلطان الأمة»، يوضح فيه أن «الجماعة هي مصدر السلطان، ويمثلها أولو الأمر من المسلمين وأهلُ الحل والعقد والرأي المطاع»، وأن «أهل الشورى في الواقع ليسوا إلا نواب الأمة»[102]، ويعود إلى مسألة التعاقد التي تحدّث عنها البنا فيقرر أن الإمامة «تنعقد من طريق واحد مشروع لا ثاني له هو اختيار أهل الحل والعقد للإمام أو الخليفة، وقبول الإمام أو الخليفة لمنصب الخلافة»، وأنها عَقدٌ، طرفاه: الخليفة من جهة، وأولو الرأي في الأمة من جهة أخرى[103].

لكن فكرة سيادة الأمة - بالمعنى الحديث - ظلت موضع جدل لدى غير الحزبيين وبعض القانونيين، ويبدو أن المواءمات السابقة لم تُقْنِع، ففي الستينيات من القرن الماضي كتب محمد البهي أن الإسلام لا يعرف مبدأ سلطة الشعب، وتبعه القانوني عبد الحميد متولي في عام 1970 [104] فرأى أن مبدأ

(100) الغنوشي، ص 84، وص93.

(101) القرضاوي، من فقه الدولة، ص 35، وص 136.

(102) عودة، ص157.

(103) عودة، ص 110.

(104) عبد الحميد متولي، أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث، ط. 3 (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985)، وكانت الطبعة الأولى قد صدرت في عام 1970 وقدّم لها عبد الحليم محمود، شيخ الأزهر.

سيادة الأمة ليس إسلاميًا، على حين لم يَرَ فتحي عثمان ومحمد رضا محرّم[105] بديلًا من الأخذ بمبدأ سيادة الأمة في الثمانينيات، ثم جاء القرضاوي فعاد إلى المواءمة التي بدأها البنا فقال: «دولة الإسلام توافق الديمقراطية الغربية في ضرورة اختيار الأمة لمن يحكمها، وتوافقها في أنه مسؤول أمام ممثليها من أهل الشورى (أهل الحل والعقد)، وتزيد عليها أنها تجعل لكل فرد في الأمة – رجلًا كان أو امرأة – أن ينصح للحاكم (...) ويمتاز نظام الشورى بأن له حدودًا لا يتعداها، أما الديمقراطية الغربية فتستطيع أن تتحلل من أي شيء»[106].

لكن هذا المسلك الذي سلكه الوسطيون اصطدم بطريقين قررهما الفقهاء السابقون لتعيين الإمام: الاستخلاف وولاية العهد، وبطريق ثالثة اضطر الفقهاء إلى شرعنتها لاحقًا لاعتبارات سياسية وفقهية وهي «إمارة التغلب»، وجرى التاريخ الإسلامي كله على هذه الأنماط الثلاثة، فالعهد الراشد جرى على الاستخلاف، وما بعده جرى على ولاية العهد ثم التغلب، وهو ما اضطر عبد القادر عودة إلى إعادة قراءة التاريخ نفسه ليتلاءم مع الأفكار الجديدة، ففي ما يخص الاستخلاف خلص إلى أن «اختيار الخليفة القائم لمن يأتي بعده ليس إلا ترشيحًا متوقفًا على قبول أهل الرأي، فإن قبلوا هذا الترشيح بايعوا المرشح وإلا رفضوه ورشّحوا غيره»[107]، ومن ثم انتقد (عودة) الفقهاءَ السابقين بأنهم «تَجَوّزوا في التعبير وسموا ما حدث من ترشيح أبي بكر لعمر بيعة، ورتبوا على ذلك نتيجة غير صحيحة تخالف كل المخالفة نصوص الشريعة الإسلامية وروحها حيث أجازوا للإمام القائم أن يعقد البيعة لمن يخلفه بعهد منه، حتى لقد قالوا: إن هذه المسألة مما انعقد الإجماع على جوازها ووقع الاتفاق على صحتها»[108].

أما في ما يخص ولاية العهد فقال فيها الإمام الجويني: «وأصلُ تولية العهد

---

(105) محمد رضا محرم، تحديث العقل السياسي الإسلامي: رؤية إسلامية تقدمية (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1986).

(106) القرضاوي، من فقه الدولة، ص 36–37 (بتصرف يسير بتقديم وتأخير).

(107) عودة، ص 116.

(108) عودة، ص 117.

ثابت قطعًا، مُستنِد إلى إجماع حَمَلَةِ الشريعة»، وقال: الذي يجب القطع فيه أن تنفيذ عهد الإمام لا يُشترط فيه رضا أهل الاختيار[109]، لكن عودة يرى في ولاية العهد ما رآه في الاستخلاف: هي ترشيح وليس لها في ذاتها أثر شرعي، قال: «وقد تَجَوّز الفقهاء في ولاية العهد كما تجوزوا في الاستخلاف واعتبروا ولاية العهد عقدًا للإمامة»[110]، ثم راح يفاضل بين الاستخلاف وولاية العهد، بأن الأول مقصود به النصح ومصلحة الأمة؛ والثاني يُقصد به مصلحة أسرة الخليفة، والأول يقوم على التجرد؛ والثاني يقوم على المحاباة، والأول يرمي إلى إقامة الشورى؛ والثاني يرمي إلى إقامة الملك العضوض، ثم راح يوضح كيف أن المسلمين جميعًا ارتكبوا جملة خيانات بقبولهم ذلك، وكيف أنهم خانوا الله والخلافة وأمانة الاستخلاف وغير ذلك من أنواع الخيانات التي يعدّدها[111]، وكذلك الشأن في إمامة التغلب، لكنه قرر بعدها أصلًا مهمًا وهو: «أن كل وضع مخالف للإسلام يجب أن يزول مهما كلّف ذلك من تضحية؛ لأن في ذلك إقامة للإسلام، والله قد اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم ليقيموا بها الإسلام»[112].

إذا كان عودة قد قام بهذه المراجعة فإن غيره اكتفى بتقرير المسألة الأولى من دون التعرض لما عداها.

المرحلة الثانية: تكييف النظام الانتخابي على أنه شهادة

يوضح حسن البنا أن النظام النيابي يقوم على سلطة الأمة واحترام إرادتها، وأننا نقلناه عن أوروبا، ويقرر أنه «ليس في قواعده ما يتنافى مع القواعد التي وضعها الإسلام لنظام الحكم»، ثم جاء القرضاوي فاعتبر الانتخاب مجرد آلية مثل الديمقراطية، وقام «بتحويره» حتى يفقد جنسيته الأولى ويعبّر عن «روحنا» بتعبيره[113].

---

(109) الجويني، ص 134، وص 139.
(110) عودة، ص 120-121.
(111) عودة، ص 123-125.
(112) عودة، ص 128.
(113) القرضاوي، من فقه الدولة، ص 138.

هـذا «التحويـر» - بتعبير القرضاوي - تـم بالقول: إن «نظـام الانتخاب أو التصويت - في نظر الإسـلام - شـهادة للمرشـح بالصلاحية، فيجـب أن يتوفر في صاحب الصوت ما يتوفر في الشـاهد من الشـروط بأن يكـون عدلًا مرْضي السـيرة»، ثم أجرى عليها (بعض) أحكام الشـهادة في الفقه الإسـلامي بالنسـبة إلى الشـاهد والمرشّـح (المشـهود له)، مـن عدالة الشـهود، والشـهادة بالحق، وإثم كَتْمهـا والتخلف عنها، وإثم إعطائها لغير مسـتحقها، قـال: «وبإضافة هذه الضوابط والتوجيهات نجعله نظامًا إسـلاميًا وإن كان في الأصل مقتبسًا من عند غيرنا»[114].

والانتخاب مثـال إضافي علـى الانتقائية والتركيب الهجيـن بين الموروث الفقهـي والفكـر الحديـث، وإذا ما حاكمنـاه إلى مرجعيتـه الفقهية نجـد أن هذا «التحوير» لا يسـتقيم؛ لأنه لا علاقة بين الشـهادة والانتخـاب، فالفقهاء يُعرِّفون الشـهادة بأنهـا: «إخبار عـن ثبوت الحـق للغير علـى الغير في مجلـس القضاء، وقد اختلفت صيغها عند الفقهاء تبعًا لتضمّنها شـروطًا في قبولها كلفظ الشهادة ومجلس القضاء وغيره»[115]، وللشـهادة حالتـان: تَحَمُّل وأداء، وهي متخصصة ببيان الحقـوق، وكل هذا غيرُ متحقق في الانتخاب الذي هو حق يجوز للناخب فيه الإقدام عليه، كما يجوز له الامتناع عنـه، كما أن تغيُّر رأي الناخب من دورة إلى أخرى بنـاءً على اعتبـارات الأداء والبرنامج وطروء مؤثّـرات جديدة يجعل من اعتباره شهادة لا معنى له!

إنما تم تركيب الانتخاب على مسـألة الشـهادة لأنها أوفقُ مع توجه التعبئة والتحشـيد للناخبين، في حين أن الانتخاب يمكن اعتبـاره من باب الوكالة وهو ما أدركه محمد سـليم العوا حين قال: «ويجب أن تُنَظَّـم علاقة هؤلاء بمجموع

(114) القرضاوي، من فقه الدولة، ص 138-139، وتجدر الإشـارة هنـا إلى أن البنا يذهب إلى أن النظام الانتخابي هو ممارسـة حقيقية للشـورى، وفهمَ منه محمد عبد القادر أبـو فارس أنه يذهب إلى كونه إجباريًا، ويعلل ذلك بأنه شهادة. انظر: أبو فارس، ص 57.

(115) الموسـوعة الفقهية الكويتية (الكويت: وزارة الأوقاف والشـؤون الإسـلامية، [د. ت])، ج 1، ص 235.

الأمـة أو بناخبيهـم على نحـو ما تُنظِّـم علاقة المـوكل بالوكيـل، وأن يكون في الإمكان أن يفقـد الواحد منهـم وكالته بقرار قضائـي»[116]، ومـن المفيد هنا أن القرضاوي اعتبر أن «الحاكم في نظر الإسـلام وكيل عن الأمة»، وبالتالي يمكن الأصيل أن يسـحب الوكالة كما سـبق، ومـا ينطبق على الحاكـم ينطبق هنا على المرشح أيًا كان، فما وجه التفرقة بينهما؟!

بعـد ذلك تأتـي المرحلة الثالثة فـي «التحويـر» للمواءمة بين فكـرة الدولة الحديثـة والموروث الفقهـي الذي عادة مـا يُعبِّر عنـه البنا وعـودة والقرضاوي بأنه «الإسـلام»، وهي المتعلقة بالناخبين الذيـن يقابلهـم عند الفقهاء «أهل الحل والعقد»، وهو ما سنفرده بالمسألتين التاليتين.

المسألة الثانية: أهل الحل والعقد

أوضـح الإمام الجوينـي أن مما يُقطَع بـه أن الإجماع ليس شـرطًا في عقد الإمامة، وأن المسـألة موكولة إلى أهـل الحل والعقد فهم أهل الشـورى، وأنها قد تنعقد بشـخص واحد ذي شـوكة، وأنها قاصرة على أهل الحل والعقد الذين هـم فئة محـدودة من النـاس، أما الاختيار فـي الدولـة الحديثة فيتم عبـر النظام الانتخابي الذي يشترك فيه جميع المواطنين.

أدرك البنـا هـذه المشـكلة في سـياق حديثه عن احتـرام رأي الأمـة ونظام الانتخابـات، فقـال: «إن الإسـلام لـم يشـترط اسـتبانة رأي أفرادهـا جميعًا في كل نازلة وهـو المُعبَّر عنه بالاصطلاح الحديث بالاسـتفتاء العـام، ولكنه اكتفى بالأحـوال العاديـة بأهـل الحـل والعقـد ولـم يعيّنهـم (...) والظاهر مـن أقوال الفقهـاء ووصفهم إياهـم أن هذا الوصف ينطبـق على ثلاث فئات هـم: الفقهاء المجتهدون (...) وأهل الخبرة في الشؤون العامة، ومَن لهم نوع قيادة أو رئاسة في الناس كزعماء البيوت والأسر وشيوخ القبائل»، ثم تحدّث عن انتخاب أهل الحـل والعقد وأن «الإسـلام لا يأبى هذا التنظيـم ما دام يؤدي إلـى اختيار أهل

(116) محمد سليم العوا، الفقه الإسلامي في طريق التجديد (قطر: [د. ن.]، 1998)، ص 53.

الحل والعقد»، وهو بهـذا أبقى اختيار الحاكم بيد هـؤلاء، وطبّق آلية الانتخاب على اختيار أهل الرأي والمشورة فحسب.

لم يتقدم عبد القـادر عودة بالفكرة كثيـرًا، وإنما التزم فيهـا الرؤية الفقهية، لكنه اجتهد في تأويلها تأويلًا حديثًا بالاسـتفادة من رشـيد رضـا، فرأى أن أهل الحـل والعقد ينوبـون عن الأمـة، وأنهم إنمـا اختيـروا «ليمثلوا الأمة فـي إبداء رأيهـا في أمورهـا التي جعلها الله شـورى بين المسـلمين جميعًـا»[117]، ونحوَه فعل الغنوشـي الذي لم يخرج - في ما يبـدو - عن نص البنا، حيث رأى أن من العوامل التي حالت - أو تَحُول - دون التردي في الاستبداد: «أن دولة الإسلام يتمتع فيهـا العلماء وقادة الـرأي العام وزعماء العشـائر والطوائـف وكل ممثلي الشـعب بمكانة عظيمة؛ باعتبارهـم أهل الحل والعقد؛ بما يجعل سلطان الحاكم (...) سـلطانًا تنفيذيًـا محدودًا جدًا لصالح سـلطان الشـريعة والمجتمع وسـائر المؤسسات الممثلة لهما»[118].

لكـن القرضاوي الـذي تجـاوز مفهوم «أهـل الحـل والعقد» تحـدّث عن الانتخاب بوصفه نوعًا من الشـهادة، لكن لما كان الفقهاء يشـترطون في الشاهد (يضيـف القرضـاوي المرشـح أيضًـا) أن يكون عـدلًا مَرْضـي السـيرة وهذا لا يتناسـب مـع الانتخابات فـي الدولـة الحديثة، اضطـر إلـى القـول: «يمكننا أن نخفف من شـروط العدالـة وأوصافها بما يناسـب المقام ويمكّـن أكبر عدد من المواطنيـن من الشـهادة، ولا يُسـتبعد إلا مـن أثبت عليـه القضـاء جريمة مخلة بالشـرف ونحوهـا»[119]. وهو يـرى أن جوهـر الديمقراطية (حكم الشـعب) لا يَلـزم منه رفض حاكمية الله وإنما المقصود به رفض حكم الفرد، كما أن «حكم الأكثرية» موجود في الشـريعة الإسلامية بالاستناد إلى نصوص ووقائع تاريخية، وأخذ الفقهاء برأي الأكثرية والجمهور، ورجحوا بالعدد[120].

---

(117) عودة، ص 157.

(118) الغنوشي، ص 95.

(119) القرضاوي، من فقه الدولة، ص 138.

(120) انظر: القرضاوي، من فقه الدولة، ص 139-143.

مـرة أخرى نحـن أمام تطـور النظـر إلى فكـرةٍ مبدأ سـيادة الشـعب وولايته على نفسـه بتعبير محمد مهدي شمس الدين، وتُشكِّل الشـورى بوابة هذا النقاش والمدخل إلى فكرة «التمثيل» الشـعبي، ولذلك صيَّر الوسـطيون الشـورى فريضة أو ركنًا في الإسـلام حتى جعلها خالد محمد خالد هي الإسلام ذاته[121]، وأقاموا عليها النظام الإسلامي كله، واستعملوها كثيرًا في الجدال مع الديمقراطية، وأنفقوا الكثير من الوقت في إيضاح الفروق بينهما، إلى أن صاروا إلى القول بالمرادفة أو بقبول الديمقراطية بوصفها وسيلة منضبطة. لكنهم تجاهلوا – في مَعْرض السجال مع الفكر العلماني وإثبات وجود نظام إسـلامي مكتمـل وناجز وقديم – أن فكرة الشـورى لـم تتطـور لدى المسـلمين الأوائل إلـى سـلطة أو إرادة الجمهور، وهي لا تأتي في كلام الجويني – مثلًا – إلا في سيـاقِ التنفـل، ويعبِّر عنها بالندب[122]، وهـو ليـس بِدعًا في ذلـك، فجماهير الفقهـاء رأوا أنهـا مُعلمة لا مُلزِمـة؛ لأن من شـروط الإمام الاسـتقلال بالأمر، وحتى حينما تم الأخذ بها في العصر الراشدي كانت محصورة ومقيّدة بفئة محدودة من كبار الصحابة من المهاجرين والسابقين إلى الإسـلام، إلى أن ظهرت مقولة «أهـل الحل والعقد» التي تضـم فئة محدودة وغامضة في كلام الفقهاء، ويتضح من كلام البنا السـابق أنـه لمس هذا الغموض فـراح يجتهـد في تعييـن الفئات بنـاء على «الصفـات» التـي قررها الفقهـاء لأهل الحل والعقد؛ لأنهم لم يحددوهم، ثم جاء القرضاوي ففتح الفقه السياسـي على الجمهور من باب الشـهادة وإن بقي كلامه مرتبكًا بسبب أن الشـهادة يُشتَرط فيها العدالة، وهو ما اضطره إلى التخفيف منها لتشمل أكبر عدد من الناس.

أحسـب أن فكـرة «أهل الحـل والعقد» تكونت عنـد الفقهاء السـابقين من جهتين: **الأولى** مـن مفهوم «أولي الأمر» الذي فُسـر بالعلماء والأمـراء، **والثانية** من مفهوم «السـواد الأعظـم» الذي جاء في بعض الأحاديث[123]، وظهرت فكرة «السـواد الأعظـم» عند الأئمة السـابقين في سـياقين: **الأول** في موضـوع الفرقة

---

(121) اعتبر القرضاوي ذلك مبالغة منه. انظر: القرضاوي، من فقه الدولة، ص 145.

(122) انظر: الجويني، ص 86.

(123) مثل: «إن أمتي لا تجتمع علـى ضلالة، فإذا رأيتم اختلافًا فعليكم بالسـواد الأعظم»، رواه ابن ماجه (273 هـ) في سننه، كتاب الفتن، باب السواد الأعظم، ج 2، ص 1303.

الناجية من النار بين الفرق التي تتفرق عليها الأمة، وهي هنا تأخذ بعدًا عقديًا كلاميًا، والثاني: في تفسير «الجماعة» الواجب التزامها وعدم التفرق عليها وأمرُها مجتمع، كما ورد في الأحاديث أيضًا، وهي هنا تأخذ بعدًا سياسيًا متعلقًا بالإمام المجتَمَع عليه[124].

اختُلف في معنى «السواد الأعظم» في سياق المحاججات الكلامية والموقف من العامة، فكثيرون يتفقون على أن المقصود به معظم الناس وكافتهم من أهل العلم والدين وغيرهم[125]، ويفسر الإمام إسحاق بن راهويه (238 هـ) «السواد الأعظم» فيقول: «لو سألتَ الجهال عن السواد الأعظم لقالوا: جماعة الناس، ولا يعلمون أن الجماعة عالمٌ متمسك بأثر النبي (ﷺ) وطريقه، فمن كان معه وتبعه فهو الجماعة»، ويخلص الشاطبي بعد مناقشة إلى القول: «الجميع اتفقوا على اعتبار أهل العلم والاجتهاد، سواء ضموا إليهم العوامّ أم لا»، ويَفترض صورة يخالف فيها العوامُّ جماعةَ العلماء، فيقول: «فلا يقول أحد إن اتّباع جماعة العوامّ هو المطلوب، وإن العلماء هم المفارقون للجماعة والمذمومون في الحديث، بل الأمر بالعكس، وأن العلماء هم السواد الأعظم وإن قلّوا، والعوامّ هم المفارقون للجماعة إن خالفوا، فإن وافقوا فهو الواجب عليهم»[126].

مع هذا كله بقيت فكرة «أهل الحل والعقد» محصورة في فئة محدودة، وبقي الرأي العام والسائد هو تهميش العامة وتغييب إرادتهم ورأيهم؛ فالفقه السياسي الذي سُمي «سياسة شرعية» هو نتاج عقلية الفقه العام نفسه «قاس

(124) انظر: ابن أبي زمنين (399 هـ)، أصول السنة، تحقيق عبد الله البخاري (المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية، 1415 هـ)، ص 295، وأبو إسماعيل بن عبد الله بن محمد الهروي، ذم الكلام وأهله، تحقيق عبد الرحمن الشبل (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1998)، ج 1، ص 65.

(125) يقول ابن عساكر في معرض الدفاع عن عقيدة الأشعري وأتباعه: «لا عبرة بكثرة العوام ولا التفات إلى الجهال الغتام، وإنما الاعتبار بأرباب العلم والاقتداء بأصحاب البصيرة والفهم»، انظر: علي بن الحسن ابن عساكر، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري (بيروت: دار الكتاب العربي، [1404 هـ])، ص 331.

(126) انظر: ابراهيم بن موسى الشاطبي (790 هـ)، الاعتصام، تحقيق سليم الهلالي (السعودية: دار عفان، 1992)، ج 1، ص 770-777.

فيه الفقهاء اختياراته وإجماعاته على اختياراتهم وإجماعاتهم فصار صناعة قلة لا مدخل للعامة والغوغاء فيها»[127]، ثم أدى مسار التاريخ الإسلامي إلى تهميش فكرة «أهل الحل والعقد» أيضًا؛ لأن الحكم سار على الاستخلاف أولًا، ثم ولاية العهد ثانيًا، ثم التغلب ثالثًا، وهو ما اعترف الفقهاء بشرعيته لاحقًا ولذلك تحولت «الشورى» إلى فضيلة أخلاقية ولم يُستَنجَد بها إلا على مشارف الأزمنة الحديثة لمقاومة الاستبداد وشرْعنة الفكرة الدستورية[128] في بناء الدولة العصرية، ثم استنجد بها الإسلاميون الوسطيون خلال سعيهم إلى بناء النظام الإسلامي في مقارعة العلمانيين مع نشوء الدولة الوطنية التي ورثت الاستعمار، وهنا تحولت الشورى إلى ركن وفريضة وصارت هي قوام النظام السياسي الإسلامي المتميز والفريد، على حين كان رشيد رضا - الذي انشغل كثيرًا بموضوع الشورى والتنظير له سواء في التفسير أم في المجلة - شديدَ الصراحة مع النفس حين قال: «لا تقل أيها المسلم: إن هذا الحكم [حكم الشورى المقيّد] أصلٌ من أصول ديننا فنحن قد استفدناه من الكتاب المبين ومن سيرة الخلفاء الراشدين لا من معاشرة الأوربيين والوقوفِ على حال الغربيين؛ فإنه لولا الاعتبارُ بحال هؤلاء الناس لَمَا فكرت أنتَ وأمثالك بأن هذا من الإسلام، ولكان أسبقَ الناس إلى الدعوة إلى إقامة هذا الركن علماءُ الدين في الآستانة وفي مصر ومراكش، وهم هم الذين لا يزال أكثرهم يؤيد حكومة الأفراد الاستبدادية، ويُعدّ من أكبر أعوانها، ولما كان أكثر طلاب حكم الشورى المقيّد هم الذين عرفوا أوربا والأوربيين، وقد سبقهم الوثنيون إلى ذلك»[129].

المسألة الثالثة: الفئات التي تُستثنى من حق اختيار الحاكم

لم يستبعد الفقه السياسي الموروث العامةَ فحسب من حق اختيار الحاكم، بل ضمّ إلى ذلك النساء والعبيد وأهل الذمة، يقول الجويني: «ما

---

(127) السيد وبلقزيز، ص 20.

(128) انظر في بيان ذلك: رضوان السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات ([بيروت: دار الكتاب العربي، 1997])، ج 2، ص 45 وما بعدها.

(129) رشيد رضا، مجلة المنار، ج 10، ص 279.

نعلمه – قطعًا – أن النسوة لا مدخل لهن في تَخَيُّر الإمام وعَقْد الإمامة؛ فإنهن ما روجعن قط، ولو استُشير في هذا الأمر امرأة لكان أحرى النساء وأجدرَهن بهذا الأمر فاطمةُ عليها السلام، ثم نسوةُ رسول الله (ﷺ) أمهاتُ المؤمنين، ونحن بابتداء الأذهان نعلم أنه ما كان لهن في هذا المجال مخاض في مُنقَرَض العصور ومَكرّ الدهور. وكذلك لا يُناطُ هذا الأمر بالعبيد وإن حوَوْا قَصَب السبق في العلوم. ولا تَعَلُّق له بالعوامّ الذين لا يُعدّون من العلماء وذوي الأحلام. ولا مَدخل لأهل الذمة في نصب الأئمة. فخروج هؤلاء عن منصب الحل والعقد ليس به خَفَاء»[130].

هذه أربعة أصناف تم القطع في إخراجها عن حق الاختيار مطلقًا، وهذا مما اصطدم به الوسطيون مع مرجعيتهم الفقهية، ولذلك أنفقوا جهدًا كبيرًا في الكلام عن المرأة والعمل السياسي، وعن أهل الذمة و«غير المسلمين في المجتمع الإسلامي»، ثم في الكلام عن «المواطنة» التي استعيرت من الدولة الحديثة وتم تسكينها في الفقه السياسي الإسلامي المعاصر أيضًا.

هذه ثلاث مسائل وقع القطع فيها بحسب اجتهاد الجويني وغيره من الفقهاء والأصوليين، خالفها الوسطيون في أثناء عملية المواءمة بين الإمامة والدولة الحديثة لبناء مقولة «الدولة الإسلامية» التي قدّموا فيها اجتهادات عديدة صدّروها باسم الإسلام لا على أنها اجتهادات خاصة بهم، مع أن منطقهم نفسه ومنطق الفقه الإسلامي يَقضيان بأن ما كان من القطعيات – مما خالفوه – يستحق صفة «أحكام الله» أو «أحكام الإسلام» في مقابل ظنياتهم واجتهاداتهم الشخصية، ولذلك وقع البنا أولًا ثم متابعوه لاحقًا في مغالطة كبيرة جدًا حين تَمَثلوا الإسلام وأصبحوا يتحدثون باسمه، فحين جعلوا الحكومة أو الدولة ركنًا من أركانه واجهوا مشكلة عدم وجود شكل محدد للحكم وعدم وجود تفاصيل محددة تضاهي منجزات فكرة الدولة الحديثة، فراحوا يجتهدون في استنباط هذا النظام الإسلامي، وفي سبيل ذلك اضطروا إلى توطين كثير من المفاهيم

(130) الجويني، ص 62.

الحديثة ضمنه مع بعض التحوير تارة، ومع إعادة اكتشاف أجزاء من التراث تارة أخرى، لكن من منظار الأفكار الحديثة، الشورى مثلًا، لإثبات الاستقلالية والتميز من باب صون الهوية والذاتية، وتحدثوا بعد ذلك بأن الإسلام يرى أو لا يرى أو يتفق أو لا يتفق.

مرد هذا الإشكال كله إلى أنهم لم يقدّموا ذلك على أنه «اجتهاد» في فهم الإسلام وليس هو الإسلام، لكن ذلك لم يكن متاحًا لهم في سياق المعركة المستعرة التي كانوا يخوضونها مع التغريب والدفاع عن الهوية من جهة، ومع العلمانية وفصل الدين عن الدولة من جهة أخرى، وهذا شأن التنظيمات الأيديولوجية والعقائدية - إسلامية أكانت أم علمانية - فهي منشغلة على الدوام بالأهداف العملية والتعبئة الجماهيرية وبالسجال الفكري، وهي السمة التي طبعت معظم الكتابات السياسية لتيار الوسطية، فلم يكن الهمّ المعرفي أو العلمي هو الدافعَ لها أو الشاغلَ لتفكيرها في مثل هذه القضايا الراهنة والمُشْكلة في الوقت ذاته.

خامسًا: مركزية الدولة في فكر الوسطيين

أدت دوافع الخوف على الهوية ومقاومة التغريب إلى الخوف على الشريعة من الاغتراب والتفريط في أحكامها، خصوصًا مع احتدام الصراع على موقع الدين في المجتمع والدولة، ما دفع إلى تعليق أهمية كبيرة على الدولة والقول إنها فريضة شرعية يجب على كل مسلم ومسلمة السعي إليها - بتعبير عُودة السابق - ما يعني ترتيب الإثم على تارك ذلك، وتجريم المتقاعس عن الوصول إلى إقامة الحكم الإسلامي - كما فعل البنا - مع أن التأثيم والتجريم معانٍ شرعيةٌ لا يَسلم القول فيها بغير نص وحي.

ولأن الفقه الموروث لا يساعدهم في هذا الفهم قدّموا فقهًا جديدًا تمامًا، صحيح أن الفقه الموروث يرى وجوب نَصب الإمام، وأنه ضرورة ويلزَم عنه وجود سلطة، لكن الإشكال يكمن في وجود هذا الإمام على صفة أخرى غير الصفة المقررة فقهًا، فالبنا ومتابعوه رسموا الإشكال على صورة مركبة:

وجود إمام يحكم بالشريعة، وهذه الصورة المركبة جديدة على الفقه الإسلامي الموروث، فالفقهاء السابقون نظروا إلى الأمر نظرة غير مركبة وهي ضرورة وجود الإمام، وسعَوا إلى أن يكون على صفات معينة لم تتحقق في الأغلب عبر التاريخ، لكنهم بالمقابل قدّموا اجتهادًا للواقع العملي فيمن عَرِيَ عن هذه الأوصاف، ففصلوا بين شخص الإمام وشكل الحكم، وشرْعنوا ولاية العهد وإمامة المتغلب وإمامة الفاسق، بل حتى في الكفر اشترطوا أن يكون كفرًا صريحًا بَوَاحًا حتى يُخلع الإمام إن كان ذلك بالاستطاعة. كل هذا يعني أنهم لم ينشغلوا بتغيير الحكم القائم ولم يكن ذلك من وظائفهم الدينية، فوظيفتهم استنباط الأحكام وتعبيد الناس لله ومدّ سلطان الشريعة على الناس بالدعوة.

نشأ عن هذه الصورة المركّبة التي افترضوها (ضرورة وجود إمام يحكم بالشريعة) مقولةُ «الإسلام دين ودولة»، بل القول: إن قيام مجتمع إسلامي شرطُه قيام حكم إسلامي خالص - كما يقول القرضاوي - «فالمجتمع لا يقوم بلا حكم»، وهو ما عنى أسبقية الدولة على المجتمع، فالدولة هي التي «تعمل على تكوين المجتمع» بل أكثر من ذلك، إن «الإسلام يحتاج إلى دولة» لتثبيت عقائده وغرس الآداب والأخلاق، وإقامة الشعائر والعبادات، فالصلوات تشرف عليها الدولة، والزكاة لا تؤدَّى إلا في ظل دولة، والصيام لا يتحقق على وجهه إلا في ظل دولة، والحج لا يمكن أداؤه إلا في ظل دولة[131].

كان عبد القادر عودة قد سَبَق إلى تقرير أن «طبيعة الإسلام تقتضي قيام الحكم الإسلامي والدولة الإسلامية؛ فكل أمر في القرآن والسنَّة يقتضي تنفيذُه قيام حكم إسلامي ودولة إسلامية»، «والدين في الإسلام ضروري للدولة، والدولة ضرورة من ضرورات الدين فلا يقام الدين بغير الدولة، ولا تصلح الدولة بغير الدين»[132]، وكذلك فعل محمد يوسف موسى[133] والآخرون وصولًا إلى القرضاوي فجميعهم يبرهنون على ضرورة الدولة من مدخل «طبيعة الإسلام».

---

(131) انظر: القرضاوي، الحل الإسلامي، ص 74-80.

(132) عودة، ص60، وص 63.

(133) انظر: موسى، ص 11-13.

يصوغ محمد المبارك المسألة على النحو التالي: «إن الدولة ضرورة في الإسلام؛ لأن تنفيذ أحكام القرآن ممتنع من دون دولة، ولأن المفهوم القرآني للوجود لا بد له من إطار اجتماعي لكي يتحقق وهو الدولة الإسلامية، ثم لأن النبي (ﷺ) نفسه أقام دولة»[134].

لكن عبد القادر عُودة بنى على ضرورة الدولة للإسلام إشكالًا جديدًا حين رتّب على وجوب إقامة الشريعة وجوب أن تختار الأمة مَن توكل إليه إقامة الشريعة وإمضاء أحكامها؛ «إذ لا يمكن عقلًا أن تتواطأ الأمة كلها على إقامة الشريعة، وإذا تواطأت على إقامتها فلا يمكن أن تتفق على طريقة التنفيذ»[135]، وهو بهذا رهن الشريعة كلها لقيام الدولة، من دون التفكير حتى في مفهوم الشريعة وأجزائها المتنوعة وما يقام فرديًا وفي جماعة وما يحتاج منها إلى سلطة/ دولة وما لا يحتاج! لكنه ناقض نفسه في موضع آخر فقال: «الخطاب في التشريع الإسلامي موجّه للجماعة وليس للخليفة أو الإمام، وإنما أقامت الجماعة الخليفة ليقيم أحكام الشريعة نيابة عن الجماعة، فإذا ارتكب الإمام جريمة كان للجماعة - وهي صاحبة الحق الأول - أن تعاقبه على ما فعل تنفيذًا لما هي مخاطبة به ومسؤولة عنه»[136]، ولا ندري كيف أن تنفيذ الأمة المخاطَبة - أصالةً - بالشريعة غيرُ معقول لديه، وتنفيذ النائب عنها معقول لديه!

يشير عُودة هنا إلى مسألة شديدة الأهمية تنقض رؤيته السابقة ورؤية زملائه، وهي الإشارة إلى الخطاب الإلهي ومتعلّقاته، فالخطاب القرآني تَوجَّه إلى المكلّفين والناس والمؤمنين أفرادًا وجماعات، ولم يتوجّه إلى السلطة أو أي هيئة اعتبارية، وكثيرًا ما ركّزت النصوص على المسؤولية الفردية وهو ما مشى عليه تعريف الفقه/ الشريعة بأنه خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال

---

(134) المبارك، ص 12

(135) عودة، ص 95-96.

(136) عودة، ص 137.

المكلَّفين، على حين أن طاعة أولي الأمر لا تأتي إلا في موضعين من القرآن، وفي تفسيرهم كلام يطول.

إن وظيفة الإمام/ السلطة تنفيذ بعض الأحكام التي تحتاج إلى سلطة لتنفيذها، ومع ذلك فهذه لا تعدو كونها مسألة تدبيرية بحتًا؛ لأن وظيفة الحاكم تنفيذية والمفترض أن أحكام الشريعة ثابتة ومقررة وما يَجِدّ يخضع لاجتهاد العلماء، ومن هنا جاءت مقولة «النيابة» التي أخذها الوسطيون من الفقهاء، يقول الإمام الجويني: «المسلمون هم المخاطَبون، والإمامُ - في التزام أحكام الإسلام - كواحد من الأنام، ولكنه مُستناب في تنفيذ الأحكام، فإذا نُفِّذت فلا مَطمع في مرجع»[137]، وفي المقابل لا يتوقف وجود كل أمر شرعي على وجود سلطة، ومن هنا قال الجويني: «اتفق المسلمون قاطبة على أن لآحاد المسلمين وأفراد المستقلين بأنفسهم من المؤمنين أن يأمروا بوجوه المعروف ويسعَوْا في إغاثة كل ملهوف ويشمّروا في إنقاذ المُشرفين على المهالك والحُتوف. وكذلك اتفقوا على أن من رأى مُضطرًا مظلومًا مضطهَدًا مهضومًا وكان متمكّنًا من دفع مَنْ ظلمَه ومَنْع من غشَمه فله أن يدفع عنه بكُنه جهده وغاية أَيْده كما له أن يدفع عن نفسه»[138].

ما بالغ في أهميته هؤلاء جاء الغنوشي فقلل منه حين قال: «ليست دولة الإسلام دولة شمولية، فهي تكاد تكون مسلوبة من التشريع ولا سيما التشريع الأصلي: تشريع العقائد والقيم والحلال والحرام والخير والشر، كما أنها محجوبة عن السلطة الفكرية والتربوية، كما أن سلطانها محدود جدًا في مجال السلطة المالية: سلطة فرض الضرائب المحددة بالشريعة في قسم كبير منها، وسلطانها محدد كذلك في مجال القضاء تشريعًا وتنفيذًا فهذا المجال يتمتع باستقلال كبير عن الحاكم وهو اختصاص لأهله»، وهو بهذا «يجعل سلطان الحاكم سلطانًا تنفيذيًا محدودًا جدًا لصالح سلطان الشريعة والمجتمع وسائر

(137) الجويني، ص 276-277.

(138) الجويني، ص 330.

المؤسسات الممثلة لهما»[139]، فالدولة التي تضخمت وأصبحت محط كل الأوامر، وأصبح الإسلام نفسه بحاجة إليها، يعود دورها هامشيًا مع الغنوشي ليظهر المجتمع ومؤسساته التي تغيب تمامًا عند مَن قبله!

إن مَرْكَزة الدولة بالنسبة إلى المجتمع والشريعة معًا أمر مبتَدَع «يعبِّر عن تأثر الفكر الإسلامي المعاصر الشديد بالفكر القومي الحديث السائد، ذلك أن هذا الفكر هو الذي يعطي للدولة هذه الأهمية الاستثنائية والخاصة التي تجعل منها المعبود الحقيقي للمجتمع؛ لأنه يطابق فيها بين هوية هذا المجتمع وقيمه ونظامه وغاياته»[140].

أمكن لنا بعد هذه القراءة تقديم تحليل نقديّ لأطروحة «الدولة الإسلامية»، وإيضاح أن مفهوم «الدولة الإسلامية» يلفّه الغموض، وتلتبس فيه جملة مفاهيم (الدولة الحديثة، الخلافة، الإمامة، الحكم)، وبلور البحث الإشكالات التي تحيط بالتفكير السياسي الوسطي على مستوى المنظومة وعدم اتساقها أولًا، ثم على مستوى عدم دقة أطروحات أصحابها بالاستناد إلى مرجعيتهم الفقهية، ذلك أن الفقه الحركي ارتكب جملة من التوليفات التراثية والحديثة لبناء تصوراته عن المسألة السياسية وموقعها من المعتقد الإسلامي حتى صار من لا يؤمن بذلك منقوصَ الإسلام.

المراجع

كتب

ابن أبي العز الحنفي، علي بن علي بن محمد. **شرح العقيدة الطحاوي**. تخريج ناصر الدين الألباني. القاهرة: دار السلام، 2005.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. **الفصل في الملل والنحل**. القاهرة: مكتبة الخانجي، [د. ت].

---

(139) الغنوشي، مبادئ السلطة والحكم، ص 95.

(140) غليون، النظام السياسي في الإسلام، ص 50.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة**. تحقيق خليل شحادة. ط. 2. بيروت: دار الفكر، 1988.

ابن عساكر، علي بن الحسن. **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**. بيروت: دار الكتاب العربي، [1404 هـ].

أبو فارس، محمد عبد القادر. **الفقه السياسي عند الإمام الشهيد حسن البنا**. عمان: دار عمار، 1999.

الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**. تحقيق نعيم زرزور. بيروت: المكتبة العصرية، 2005.

الألباني، ناصر الدين. **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**. ط. 2. بيروت: المكتب الإسلامي، 1985.

إمام الحرمين الجويني، أبو المعالي عبدالملك ابن عبد الله. **غياث الأمم في التياث الظلم**. تحقيق عبد العظيم الديب. ط. 2 القاهرة: مكتبة إمام الحرمين، 1401هـ [1980].

الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد. **المواقف في علم الكلام**. بيروت: عالم الكتب، [د. ت].

الأيوبي، نزيه نصيف. **العرب ومشكلة الدولة**. بيروت: دار الساقي، 1992.

البشري، طارق. **الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر**. ط. 2. القاهرة: دار الشروق، 2005.

البنا، حسن. **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**. بيروت: المؤسسة الإسلامية، [د. ت].

بلقزيز، عبد الإله. **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**. ط. 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004.

جدعان، فهمي. **الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1997.

الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسات في الفكر والممارسة. ط. 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.

الخطيب، معتز [وآخ]. **مأزق الدولة بين الإسلاميين والليبراليين**. القاهرة: مكتبة وهبة، 2010.

خلاف، عبد الوهاب. **السياسة الشرعية**. القاهرة: المطبعة السلفية، 1350هـ.

ديب، عبد العظيم. **يوسف القرضاوي: كلمات في تكريمه وبحوث في فكره وفقهه**. الدوحة: [د. ن]، 2003.

السنهوري، عبد الرزاق. **فقه الخلافة وتطويرها لتصبح عصبة أمم شرقية**. ترجمة وتعليق نادية السنهوري وتوفيق الشاوي. ط. 2. القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، 1993.

السيد، رضوان وعبد الإله بلقزيز. **أزمة الفكر السياسي العربي**. دمشق: دار الفكر، 2000.

السيد، رضوان. **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات**. [بيروت: دار الكتاب العربي، 1997].

الشاطبي، ابراهيم بن موسى. **الاعتصام**. تحقيق سليم الهلالي. السعودية: دار عفان، 1990.

العوا، محمد سليم. **الفقه الإسلامي في طريق التجديد**. قطر: [د. ن.]، 1998.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **الاقتصاد في الاعتقاد**. عارضه بأصوله وعلّق حواشيه وقدّم له إبراهيم آكاه وحسين آتاي. أنقرة: كلية الإلهيات، 1962.

غليون، برهان ومحمد سليم العوا. **النظام السياسي في الإسلام**. (حوارات لقرن جديد). دمشق: دار الفكر المعاصر، 2004.

القرضاوي، يوسف. **التربية الإسلامية ومدرسة حسن البنا**. ط. 5. القاهرة: مكتبة وهبة، 2004.

ـــــــ. **الحل الإسلامي: فريضة وضرورة**. ط. 6. القاهرة: مكتبة وهبة، 2001.

ـــــــ. **الخصائص العامة للإسلام**. ط. 3. بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 1985.

ـــــــ. **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**. ط. 2 . القاهرة: مكتبة وهبة، 2005.

ـــــــ. **الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي**. القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، 1988.

ـــــــ. **من فقه الدولة في الإسلام**. ط. 3. القاهرة: دار الشروق، 2001.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **الأحكام السلطانية**. القاهرة: دار الحديث، [د. ت]).

المبارك، محمد. **نظام الإسلام: الحكم والدولة**. ط. 4. دمشق: دار الفكر، 1981.

متولي، عبد الحميد. **أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث**. ط. 3. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985.

محرم، محمد رضا. **تحديث العقل السياسي الإسلامي: رؤية إسلامية تقدمية**. القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1986.

المودودي، أبو الأعلى أحمد حسن. **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**. ترجمة جليل حسن الإصلاحي. الرياض: الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1985.

الموسوعة الفقهية الكويتية. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، [د. ت].

موسى، محمد يوسف. نظام الحكم في الإسلام: الإمامة ورياسة الأمة وما يتعلق بها من بحوث. راجعه حسين يوسف موسى. القاهرة: دار الفكر العربي، [د. ت]).

الهروي، أبو إسماعيل بن عبد الله بن محمد. ذم الكلام وأهله. تحقيق عبد الرحمن الشبل. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1998.

الدوريات

السيد، رضوان . «الدين والدنيا، والدين والدولة في الإسلام المعاصر.» مجلة التسامح: العدد 19، صيف 2007.

الفصل السادس

القوى الإسلامية والتحالفات المُبرَمة قبل الربيع العربي وبعده: محاولة للفهم

رشيد مقتدر

مقدمة

يحظى موضوع الإسلاميين وأنظمة الحكم بقدر من الأهمية على ثلاثة مستويات:

المستوى الأول: يتزامن مع المحاولات التنظيرية التي قام بها مثقفو هذه الحركات وقادتها، للمساهمة في بلورة رؤية جديدة للعمل السياسي من منطلقات مرجعية رافدها المرجعية الإسلامية، والسعي إلى التبرير الشرعي والأيديولوجي للدخول إلى المجال العام عبر آلية المشاركة السياسية بعد أن أضحت السياسة رهانًا مركزيًا فرضته ظروف ذاتية وموضوعية؛

المستوى الثاني: بحكم ولوج بعض القوى الإسلامية معترك السياسة وخوضها الاستحقاقات الانتخابية التي جسّدت وصولها الفعلي إلى

البرلمان، ومن ثمة التحول من موقع إنتاج الخطابات والمشاريع إلى معترك الممارسة السياسية وإكراهاتها اليومية من خلال الاضطلاع بدور المعارضة؛

أما المستوى الثالث: فتوّج خلال مرحلة ما سُمّي الربيع العربي الذي اتسم بوصول مجموعة من القوى الإسلامية إلى السلطة في كلٍ من تونس ومصر والمغرب؛ أن الانتقال من الاضطلاع بدور المعارضة السياسية للوصول إلى السلطة، ومن ثمة قيادة تجارب حكومية جديدة من موقع الفاعل الذي يمتلك القرار السياسي شكّل محكًا لقدرة الإسلاميين على تطبيق مشاريعهم ورؤاهم على أرض الواقع، ما طرح إشكال قدرة الإسلاميين على التأثير في العمل السياسي داخل مؤسسات الدولة، وفي الآن نفسه مدى تأثرهم به على مستوى مرجعياتهم ورؤاهم ومنطق اشتغالهم، وهو ما فسح المجال لتجربة سياسية جديدة جديرة بالدرس والاستقصاء.

أدت الدينامية السياسية والاجتماعية التي شهدتها المجتمعات العربية في سياق ما يسمى بالربيع العربي إلى سقوط مجموعة من الأنظمة التسلطية، وإذا كانت طريقة تعامل الأنظمة السياسية مع هذه الحركية السياسية الاجتماعية الجديدة متباينة، فإنها انحصرت بين أنظمة تعاملت بقبضة حديدية مع المحتجين، آملة ردعهم بالقوة والعنف، ما الذي أدى إلى سقوطها (تونس ومصر وليبيا)؛ بينما اضطر النظام اليمني بعد فشله في كبح جماح المحتجين - بعد قمع وتنكيل ممنهجين - إلى القبول بمقترَح التنحي عن الحكم بفضل المبادرة العربية بعد تردد وكَرٍّ وفَرٍّ؛ في حين اختار النظام السوري المواجهة الدموية مع شعبه وتقتيله، ما اضطر فئات من الجيش إلى الانشقاق عنه والانخراط في العمل المسلح ضده وهذا يسرِّع بالانهيار؛ واختار النظام السياسي المغربي التفاعل مع الحركة الاحتجاجية التي شهدها الشارع المغربي في وقت مبكر، فتمكّن من احتوائها قبل أن تتحول انتفاضات عاصفةً، فعمل على أخذ مبادرة سياسية تحددت في اقتراح تعديل الوثيقة الدستورية التي طرحها الملك في خطاب 9 آذار/ مارس، والتي تُوّجت بالموافقة عليها في

استفتاء فاتح تموز/ يوليو 2011 [1]، والإعلان عن انتخابات تشريعية سابقة لأوانها، فاز فيها حزب العدالة والتنمية بمئة وسبعة مقاعد برلمانية، تلاه ترؤسه الحكومة الحالية بزعامة عبد الإله بن كيران، وهو ما حوّله من القيام بدور المعارضة السياسية إلى مرحلة تدبير الشأن العام وفقًا لدستور جديد ينتظر تحدي تنزيله الديمقراطي.

الإشكالية المدروسة

يطرح الحديث عن موضوع القوى الإسلامية والتحالفات المبرمة مع القوى السياسية اليسارية أو الليبرالية أو غيرها، إشكالية كبرى هي إدماج القوى الإسلامية داخل أنظمة الحكم، ويتفرع من هذه الإشكالية الكبرى إشكالان مركزيان:

الأول هو علاقة الإسلاميين بالأنظمة الحاكمة وطبيعة الاستراتيجيات المنتهجة من كلا الطرفين ونوعية التكتيكات المتّبعة[2]؛

أما الإشكال الثاني فيتحدد في استجلاء علاقة الإسلاميين بخصومهم السياسيين ومنافسيهم الأيديولوجيين، وذلك بدرس **نوعية التحالفات السياسية المبرمة وسياقاتها وأهدافها، والعمل على فهم المنطق المحرك لها بعيدًا من المسوغات الأخلاقية والتبريرات الأيديولوجية** وهو الموضوع الذي سنخصصه لهذه الدراسة؛

إن السعي إلى رصد طريقة إبرام الإسلاميين تحالفاتهم السياسية وفهم المنطق المحرك لهذه السلوكات السياسية، يستدعي طرح الأسئلة الآتية: هل

(1) انظر حوار الدكتور رشيد مقتدر مع يومية أخبار اليوم، العدد 484 (30 حزيران/ يونيو 2011) حول موضوع: مشروع الدستور الجديد وأبرز المستجدات التي أتى بها وأهم الإشكاليات الدستورية والسياسية التي طرحها.

(2) موضوع خصصنا له أطروحة لنيل الدكتوراه في العلوم السياسية، للاطلاع على هذا العمل يرجى العودة إلى: رشيد مقتدر، **الإدماج السياسي للقوى الإسلامية بالمغرب** ([بيروت]: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ مركز الجزيرة للدراسات، 2010).

المنطق المحرك للقوى الإسلامية يحتكم في إبرامه التحالفات السياسية إلى مرجعيتها الأيديولوجية المعتمدة وقيمها الأخلاقية ومُثُلها العليا المؤطِّرة؟ أم أن هناك عوامل أخرى أضحت مؤثِّرة على الرغم من سعي الفاعل الإسلامي إلى التقليل من تأثيرها، مثل المصلحية والبراغماتية التي قد تُطرَح بصيغة الواقعية والتدرج السياسي؟

سيدخلنا هذا كله في جدلية العلاقة بين المُثُل العليا والأخلاق والبراغماتية والواقعية السياسية التي يستلزمها العمل السياسي، والمفارقة المطروحة في سياق هذا الموضوع أن القوى الإسلامية سعت في رؤيتها الفكرية ومشروعها السياسي إلى العمل على استبدال مفهوم السياسة وبراغماتيتها لتغدو أكثر نبلًا وإشراقًا، فهل تمكن الإسلاميون من تحقيق أمانيهم أم أن طبيعة السياسة ومنطق الدولة وفلسفة الحكم ساهمت كلها في تماهي الإسلاميين داخل المنطق المحرك لها؟

المنهج المعتمد والمقاربة المنتهجة

سنقارب الموضوع المدروس منهجيًا وعلميًا بالاعتماد على المناهج المعروفة في العلوم الاجتماعية والسياسية التي تصنف إلى نوعين:

مناهج نظرية مثل المنهج التاريخي والمنهج الوصفي والمنهج المقارن والمنهج الإحصائي وغيره؛

الاستعانة ببعض المناهج التطبيقية مثل الارتكاز على المقابلات واعتماد الملاحظة بالمشاركة، إلا أن الأهم على المستوى المنهجي التحلي بالموضوعية والحياد في رصد الظواهر المدروسة، وعدم الاقتصار على الوصف والبسط اللذين يشكلان مرحلة أولية لدى الدارس على أساس أن يُرفقا ضرورة بآلية التحليل ثم الفهم، وصولًا في الأخير إلى اقتراح نموذج تفسيري للإشكالية البحثية المعالجة وتأويل نظري لها؛

سندرس الموضوع انطلاقًا من زاويتين:

الزاوية الأولى بالعودة إلى الإنتاجات الأيديولوجية والسياسية للقوى الإسلامية في سياق رؤيتها لطبيعة علاقاتها ونوعية تحالفاتها المبرمة مع خصومها الأيديولوجيين ومنافسيها السياسيين والاجتماعيين، ويواجهنا في هذا السياق طرحان:

الطرح الأول الذي لم يصل بعد في نضجه الفكري ورؤيته السياسية إلى الاعتراف بالآخر، فهو يتسم بالراديكالية إذ يحرِّم الديمقراطية وما يترتب عنها من مفاهيم مثل المشاركة السياسية والتعددية السياسية والحق في المعارضة السياسية؛ ويعتمد هذا الطرح على تأويل متشدد، يحرِّم الديمقراطية ويعتبرها شِرْكًا وما يترتب عنها من حرية وحق للآخر في الاختلاف وحقوق الإنسان لتصل في الأخير إلى الدعوة للدولة الثيوقراطية، ويتموقع ضمن هذا الاتجاه التيار الإسلامي الحركي الداعي إلى العنف والتيار السلفي التكفيري، وهي طروحات تنطلق من تأويل راديكالي للنص الديني وفهم خاص له، يشرعن الإقصاء على أساس أن الديمقراطية والتعددية السياسية وحق الاختلاف مع الآخر لا توجد في الإسلام، وهي لا تأخذ بالاعتبار في بنيتها المرجعية ومواقفها السياسية، منطق التاريخ وحركية المجتمع والقدرة على ابتكار آليات ومناهج شرعية تطور باب الاجتهاد وتفسح المجال أمام مستقبل واعد للشعوب والمجتمعات العربية الإسلامية.

إذًا، لا يمكن الحديث عن سعي القوى التكفيرية والداعية للعنف إلى إبرام تحالفات مع قوى سياسية تناقضها المرجعية والرؤية والتصور، فمستوى نضجها السياسي والفكري لا يؤمن بالآخر باعتباره طرفًا يمكن التعاون معه، فهي ذات رؤية أحادية تتصف بالإطلاقية والسمو والتعالي، وتعتقد أنها قادرة وحدها على إنقاذ الأمة، ما يجعلنا نستبعد إمكانية بحثها في سياق الإشكالية المدروسة.

الطرح الثاني هو الطرح الإسلامي الإصلاحي المؤمن بالمشاركة السياسية داخل المؤسسات السياسية للدولة، ومن ثمة فهو يعترف بالآخر ويدرك أهمية التحالفات السياسية نتيجة نضج تجربته السياسية، وما نجم عنها من تطور

لمواقفه من الديمقراطية وحقوق الإنسان؛ وهناك الطرح الإسلامي الذي يشتغل من خارج النظام السياسي كحركة اجتماعية ذات طابع احتجاجي، والذي قد يبرم تحالفات لكن خارج إكراهات اللعبة السياسية الرسمية؛ إن الانطلاق من مجموع هذه الزوايا يجعلنا نواجه من الناحية المنهجية والموضوعية العديد من التحديات العلمية والمنزلقات الأيديولوجية، فالاعتماد على تصورات القوى الإسلامية ورؤاها ومواقفها التي تنظر إلى إشكالية التحالفات من منطلق ما يجب أن يكون من شأنه إيصال الدارس إلى نتائج غير دقيقة، أبرزها السقوط في شَرَكِ الأيديولوجيا السياسية للتنظيم التي تتحدد وظائفها في الشرعنة والإقناع والدمج والتمويه؛ وهو ما يستدعي مقاربة الموضوع بنوع من الحذر المنهجي، حتى نتمكن من الاطلاع على تصور الإسلاميين في علاقتهم بالآخر، سواء كانت صلتهم به مصلحية يومية مباشرة أم صلة نظرية غير مباشرة، إن التعامل مع هذه الخطابات السياسية والأيديولوجية سيتم بنوع من النسبية درءًا للتبرير والشرعنة والتمويه.

الزاوية المنهجية الثانية هي الاعتماد على الجانب الميداني بمقارنة خطابات القوى الإسلامية بفعلهم السياسي العملي، وهل تحتكم هذه السلوكات السياسية إلى المرجعية الفكرية للتنظيم ومُثُله العليا، أم أنها تُعزى إلى منطق السياسة وفلسفة الدولة وما تستلزمه من واقعية ومصلحية؟

الفرضيات المعتمدة

سعى الإسلاميون المشاركون في اللعبة السياسية إلى التميز عن بقية الفاعلين بصوغ خطاب أخلاقي ينهل من المرجعية الإسلامية، وتُوِّج ذلك باستعمالهم المكثف مفاهيم الأسلمة والتخليق والهوية في محاولة للبروز بصفتهم فاعلين سياسيين ذوي هوية خاصة تتميز عن بقية الأحزاب السياسية والقوى المدنية، ونجم عن هذا الاختيار السياسي تعرُّضهم لضغط النظام السياسي ومواجهة مفتوحة مع خصومهم الأيديولوجيين والسياسيين، الأمر الذي اضطرهم إلى التقليص من حدة هذه الخطابات حتى تبدو أكثر مرونة واعتدالًا.

ساهم التحول من أداء دور المعارضة السياسية إلى قيادة الفعل السياسي الرسمي في رضوخ الإسلاميين للمزيد من التنازلات واستجابتهم للإكراهات السياسية (ضغط، طلبات) نتيجة تحالفاتهم المبرمة مع شركائهم في السلطة تحت مسمى التوافقات، باعتبارها ضريبة سياسية يستلزمها إنجاح قيادتهم للأغلبية الحكومية، ما سيقوّي الحاجة إلى المزيد من التوافقات والتسويات التي قد تتناقض مع مرجعياتهم الأيديولوجية والسياسية.

لا ترتبط هذه السلوكات بالفاعل الإسلامي فحسب، فمنطق الدولة وطبيعة السياسة يفرضان نوعًا من الالتزام باعتباره ضريبة للدخول إلى العمل السياسي لدى الفاعلين السياسيين كافة يساريين أو ليبراليين أو قوميين أو غيرهم. فالالتزام السياسي والعمل من داخل النظام يُفقد القوى الإسلامية العديد من ميزاتها، فيغدو تعاملها مع السياسة محدودًا ومؤطّرًا بقواعد للأداء السياسي داخل ملعب محدد، حيث يقتضي استحضار موازين القوى وطبيعة المراحل ونوعية التحالفات، ويُبرز نسبية مشاريع الإسلاميين، ويؤدي مع مرور الوقت إلى تنمية النزعة الواقعية في العمل السياسي التي قد تنحرف إلى نزعة تبريرية هاجسها المغانم السياسية، وتتحول البراغماتية إلى انتهازية سياسية تقتل العمل السياسي وأهدافه النبيلة فتغدو السياسة هيكلًا بلا روح.

في المقابل ترفض «جماعة العدل والإحسان» العمل من داخل النظام السياسي، وتشتغل بنوع من المرونة والحرية على الرغم من استراتيجية التضييق والمحاصرة التي ينتهجها النظام ضدها، قصد الضغط عليها بغية حثها على تغيير مواقفها وقبول الدخول إلى اللعبة السياسية كما حددها النظام السياسي.

تشتغل الجماعة مثل حركة اجتماعية ذات طابع احتجاجي عبر البوابة المجتمعية، ما يجعلها تتفادى إكراهات العملية السياسية وضريبتها الحارقة، وبذلك تحدد مجال اشتغالها داخل المجال المجتمعي بمختلف مكوّناته المدنية والحقوقية والسياسية والجمعوية والإعلامية، بهدف توسيع قواعدها

وتحقيق المزيد من التجذر الاجتماعي الذي يقوّي نفوذها السياسي، إلى جانب رهان الجماعة على بنية التنظيم الداخلية التي تمنحها المزيد من القوة والصلابة، كما أن التحالفات المبرمة من الجماعة مع بعض الفاعلين غير الحزبيين تبقى مجرد تنسيقات مرحلية غير ملزمة للجماعة في حالة رغبتها في الخروج (انسحاب الجماعة من حركة 20 فبراير) إذا ما تضاربت مع استراتيجية التنظيم.

إن المرونة التي تَسِمُ قُدرة الجماعة على إبرام تحالفات أو تنسيقات وفسخها بحسب طبيعة المراحل التاريخية والظرفية السياسية، يفسرها عدم خضوع هذه التحالفات والشراكات للالتزام السياسي الذي يشكّل عنصرًا ضاغطًا على الفاعل السياسي الرسمي.

تحديدات نظرية ومفاهمية

بداية تقتضي الضرورة المنهجية في موضوع **القوى الإسلامية والتحالفات المبرمة خلال مرحلة ما قبل الربيع العربي** وبعده تحديد المقصود بالمفاهيم التي سنستعملها في هذه الدراسة وهي الآتية: القوى الإسلامية والأيديولوجيا والتحالفات السياسية، ثم الربيع العربي.

القوى الإسلامية هي مجموعة من القوى الاجتماعية والسياسية التي تشتغل داخل تنظيم هرمي عصري، تعتنق المرجعية الإسلامية هويةً أيديولوجية، لها رؤية فكرية ومشروع سياسي وتسعى للوصول إلى السلطة أو المشاركة فيها.

أما **الأيديولوجيا** فهي نسق من الدلالات المتعلقة بالتنظيم الاجتماعي المشروع (Légitime)، وتنتظم كل أيديولوجية على شكل مجموعة من القيم العليا، مثل المساواة أو الحرية أو التطور الصناعي، الأمر الذي يسمح بالتمييز المعياري بين ما هو خير وما هو شر مع تقويم المسارات، والأيديولوجيات ليست مجرد موضوعات من دون روابط داخلية، لكنها تتكوّن أساسًا من

تركيبة منظمة لها تماسكها المنطقي الخاص(3)، وعلى الرغم من ارتكازها على نظريات علمية، إلا أنها تبقى نظريات إما خاطئة وإما مشكوك في علميتها، أو تتضمن مقولات تم تأويلها بإجحاف، وهو ما يمنحها صدقية لا تستحقها(4)، فقوة الأيديولوجيا إذًا لا تتحدد في تماسكها المنطقي وعمقها الفكري فحسب، بل في قابليتها لجلب الجمهور وإغرائه بنجاعة مشروعها، والاستعداد للذود عنه والتضحية في سبيله، وللأديولوجيا فكرية أكانت أم سياسية وظائف عدة هي الشرعنة والإقناع والدمج والتمويه؛

مفهوم التحالفات هو أن التحالف السياسي استراتيجية سياسية مرحلية هدفها التوافق على مشروع سياسي معيّن أو برنامج انتخابي محدد قبيل الاستحقاقات الانتخابية بين مجموعة من الأحزاب، أو العمل على تكوين أغلبية حكومية بعد الفوز في الانتخابات تضمن أغلبية عددية مريحة للحكومة، وتُعقد على أساس برنامج سياسي حكومي متفق عليه، والتحالف ليس اندماجًا سياسيًا مرحليًا يفضي إلى تشكيل أقطاب سياسية، وليس وحدة سياسية في شكل تكتل أو انصهار، بل هو اتفاق سياسي مرحلي يستند إلى توافقات أو تنسيقات تحكمها مرجعيات أيديولوجية متقاربة، وبرنامج سياسي متفق عليه بهدف إنجاح التجربة السياسية للحكومة.

التحالفات أنواع، هناك تحالفات تُبرم على مستوى المجالات، مثل التحالفات الاقتصادية (تطورت فأصبحت تكتلات) والتحالفات الاجتماعية، إلا أن الأكثر شهرة هي التحالفات السياسية.

هناك تحالفات تُعقد على مستوى الأهداف المحددة لها، فنجد التحالفات السياسية والتحالفات الانتخابية والتحالفات الحزبية والتحالفات الأيديولوجية والتحالفات المصلحية.

---

(3) Pierre Ansart, *Les Idéologies Politiques* (Paris: PUF, 1974), pp. 17-19.

(4) Raymond Boudon, *L'Idéologie ou l'origine des idées reçues*, idées forces ([Paris]: Fayard, 1986), p. 46.

الربيع العربي ظاهرة جديدة فجائية تتسم باللبس والتعقيد، لأننا أمام مجتمعات عربية إسلامية في طور التحول المستمر، في بنياتها الداخلية وعلاقاتها التفاعلية بالمجتمعات والأنظمة الغربية التي دخلت مرحلة ما بعد الحداثة، وهو ما يستلزم أكثر من تخصص معرفي لفهمها من مختلف الزوايا والأبعاد وقصد البحث عن نماذج نظرية لتفسيرها.

الرصد الأولي للربيع العربي يجعلنا نقترح التعريف التالي: الربيع العربي عبارة عن حركة احتجاجية جماعية تتسم بالعفوية والتلقائية، وهي غير مؤطّرة من خلال تنظيمات حزبية، وتسعى إلى إقرار التغيير الجذري لأوضاع سياسية واجتماعية واقتصادية والعمل على ترسيخ القطيعة معها.

المشاركة السياسية: التأصيل النظري

تواجه المحاولات العلمية الرامية إلى التحديد النظري والمفاهيمي للمشاركة السياسية في بعديها المؤسساتي الرسمي (القانوني الشكلاني) أو الاجتماعي الاحتجاجي (الفعل السياسي عبر البوابة المجتمعية)، العديد من الصعوبات المعرفية والمنهجية التي لا تزال تحد من قدرة العلوم الاجتماعية على المزيد من التطور. وهي سمة تنطبق بشكل أكبر على حقل العلوم السياسية في العالم العربي الذي لا يزال غضًا فتيًا، يعاني صعوبات التعامل الموضوعي مع الوقائع والظواهر الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تتميز بنوع من التعقيد والغموض، بحكم طبيعة المرحلة التي تجتازها المجتمعات والأنظمة العربية التي يمكن أن نصنفها بين مرحلة المأسسة التي تتميز بها الأنظمة الديمقراطية الغربية، ومرحلة الشخصنة التي يتسم بها معظم بلدان العالم الثالث.

أما على مستوى البنية العامة لحقل العلوم السياسية فإنه لم يتمكن بعد - على الرغم من الجهد المبذول - من إرساء قواعد نظرية ومعرفية ومنهجية، تسهم في إبراز ملامحه وتحدُّد محتوياته ومضامينه وتطور أسسه المنهجية وآلياته المفاهيمية، حتى يغدو قادرًا على استجلاء التحولات المختلفة داخل

المجتمعات العربية وغيرها وأنظمتها بشكل أكثر فاعلية وموضوعية، وهو ما يفسر لنا ضعف المساهمات العلمية النظرية والميدانية.

إلا أن الانسياق في هذا المسار من شأنه إثارة العديد من الأسئلة والاستفهامات في شأن ماهية المشاركة السياسية ومضامينها، ومن بين أبرز الأسئلة المطروحة: هل المشاركة السياسية المؤسساتية هي المحدِّد الشرعي والوحيد للفعل السياسي؟ ألا توجد أشكال أخرى للمشاركة السياسية من خارج الحقل السياسي، لها مناضلوها واستراتيجياتها وآلياتها في العمل والتعبئة والاستقطاب؟

من الأكيد أن السير وفقًا للمقاربة المؤسساتية من شأنه إعطاء تبرير علمي - سياسي قد يكون عفويًا يفتقد إلى النية العمدية، وهو احتمال يبقى مستبعدًا منطقيًا وعمليًا على الرغم من إمكانية وجوده على الصعيد النظري، وقد يكون مقصودًا من شأنه تقزيم الأشكال الاحتجاجية للمشاركة والتنقيص من أهميتها وجدواها، وقصر المشاركة وربطها جدليًا بالمؤسسة الرسمية باعتباره منفذًا وحيدًا لممارسة العمل السياسي، بحسب هوى بعض الأنظمة السياسية المتسلطة ونزعاتها، فهي تعكس لنا تحالفًا مصلحيًا بين بعض المثقفين، أو المؤسسات والمراكز البحثية مع بعض الحكام قصد تبرير سياساتهم وقراراتهم، بالاعتماد على خلاصات ونتائج العلوم السياسية والاجتماعية، وهو مجال خصب لا يزال شبه مغيّب، وإن تمت معالجته بصيغ ورؤى في العديد من الإنتاجات الفكرية والسوسيولوجية والسياسية عبر نماذج نظرية من قبيل المثقف والسلطة أو المعارضة السياسية وأنظمة الحكم، إلا أنه يحتاج إلى المزيد من الدرس والتحليل.

بشكل موجز، يعرف مفهوم المشاركة السياسية تراكمًا على مستوى التعاريف يصل إلى حد الحيرة في اختيار أنجعها وأدقها، ويمكن أن نقترح من الناحية الإجرائية التعريف التالي: المشاركة السياسية هي مجموع الأنشطة

الإرادية التي يقوم بها أفراد المجتمع عبر اختيار قادتهم ومسيِّريهم بطريقة مباشرة أو غير مباشرة بتحديد السياسة العامة [5].

وتأخذ المشاركة السياسية شكلين:

الأشكال الاتفاقية للمشاركة السياسية (Les Formes conventionnelles de la participation politique)

تنحصر المشاركة السياسية في شكلها الاتفاقي في المشاركة المؤسساتية[6] داخل الحقل السياسي الرسمي والمقرَّة بقواعد اللعبة السياسية[7]، وتتم عمومًا بآليات متعددة يبقى أهمها:

أولًا: التصويت في الاستحقاقات الانتخابية (التصويت وعرض التمثلات السياسية والتعبير العلني عن الآراء السياسية من أجل إقناع الأفراد الآخرين وحضور اللقاءات والاجتماعات السياسية والمشاركة في الحملات الانتخابية...)

ثانيًا: المشاركة في الاستفتاءات، وإن كان جل المقتربات في تحديده وظائف الانتخابات يركز بدرجة أساسية على الجانب السياسي العام المرتبط بالزعامات السياسية عبر الاستفسار عن علاقة النتائج بمواقع النخبة السياسية وصِلتها بالحكام، وإبراز نوعية الاستراتيجيات المحتملة والمرتبطة بالقادة.

الأشكال الاحتجاجية للمشاركة السياسية (Les Formes protestataires de la participation politiques)

إذا كانت المشاركة السياسية في بعدها المؤسساتي الرسمي تساهم في

(5) «Political Participation,» in: David L. Sills, ed., *International Encyclopedia of the Social Sciences* (New York: Macmillan Co. & The Free Press, 1972), vol. 12, p. 252.

وهو تعريف أورده ماكلوسكي (MacLosky) في الموسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية ويركز على معيار المشاركة السياسية باعتباره مسلسلًا إراديًا.

(6) Nonna Mayer et Pascal Perrineau, *Les Comportements politiques*, collection cursus. Série science politique (Paris: A. Colin, 1992), p. 13.

(7) مثل الجمهورية والعلمانية واقتصاد السوق بالنسبة إلى فرنسا، والمؤسسة الملكية والدين الإسلامي والوحدة الترابية بالنسبة إلى المغرب، وأضيفت إليها الديمقراطية باعتبارها بعدًا رابعًا بعد التعديل الدستوري لفاتح تموز/ يوليو 2011.

تدعيم الاستقرار وتثبيت النظام، كما تخوّل كل فرد فرصة التعبير عن اهتماماته الخاصة، وإعطاء المزيد من القوة والصلابة لمبادئ التوافق والمحاسبة وحق المعارضة[8] في الوصول إلى السلطة، فإنها في جانبها غير المؤسساتي أي الاحتجاجي عبر المظاهرات[9] وبقية الأفعال الجماعية (Actions collectives) هي أفعال احتجاجية منبثقة من عمق مجتمعي وشعبي، ومعبرة عن تطلعات لوجود سياسي، متحرر بشكل أو بآخر من مراقبة السلطة وتوجيهها، وهي تشكّل تهديدًا مستمرًا لاستقرار الأنظمة سواء كانت الأفعال الاحتجاجية عفوية أم منظمة[10].

ما هي نوعية هذه الأفعال الجماعية ذات الطابع الاحتجاجي؟ وما مدى تأثيرها في النظام السياسي؟

إن التظاهرات والاعتصامات وبقية أشكال العنف السياسي شكل جديد من أشكال ممارسة العمل السياسي والاجتماعي من خارج الحقل السياسي الرسمي بعيدًا من قواعده وإكراهاته، ومن خلال بوابة المجتمع، فتكون في أغلب الأحيان ضد التهميش والإقصاء، وهي ذات طابع جماعي في إطار مواجهة بينهم وبين ممتلكي السلطة، من دون المرور عبر وساطة النخب[11] السياسية الرسمية، فهي أفعال مستقلة ومُعبّرة تبتعد من إكراهات الإطار

---

(8) «Political Participation,» in: Sills, vol. 12, p. 253.

(9) هناك أشكال احتجاجية سلمية قد تلجأ إلى مقارعة السلطة ومواجهتها عبر التظاهرات والاعتصامات والوقفات الاحتجاجية والإضرابات عن الطعام، وهناك أشكال احتجاجية غير سلمية مثل الثورات المسلحة والانقلابات.

(10) Philip Praud, «La violence politique: Repères et problèmes,» dans: Association française de science politique. Congrès national, *La Violence politique dans les démocraties européennes occidentales*, sous la dir. de Philippe Braud (Paris: L'Harmattan, 1993), p. 17.

(11) كان لعلماء الاجتماع والسياسة الأنغلوساكسونية الدور الكبير في التعامل مع نظرية المشاركة السياسة في بعدها الاحتجاجي، عبر رصد ماهية الحركات الاجتماعية ونوعية الأفعال الجماعية، ونظرية التعبئة من خلال الأبحاث والدراسات الميدانية، وبالمقابل فإن السوسيولوجيا السياسية الفرنسية ظلت متخلفة عن هذا المنحى وتابعة للدراسات والأبحاث الانغلوساكسونية، وللمزيد من التفاصيل في شأن عدد الكتب والمونوغرافيات الفرنسية التي عالجت هذه الإشكالية، انظر: *Sociologie de la protestation: Les Formes de l'action collective dans la France contemporaine*, sous la dir. de Olivier Fillieule; préf. de Pierre Favre (Paris: L'Harmattan, 1993), pp. 30-70.

المؤسساتي والقانوني، والسؤال المطروح في هذا السياق: إلى أي مدى يمكننا أن نعتبر هذه الأشكال الاحتجاجية شرعية (Légitime)؟

كانت التظاهرات وبقية أشكال العنف السياسي تصنف ضمن خانة المحظور، أي إن الأنظمة السياسية كانت تعتبرها غير مشروعة (Illégale)، ومع مرور الوقت وبحكم التطورات التي شهدتها المجتمعات والأنظمة الغربية، ثقافيًا وسياسيًا ومؤسساتيًا، اكتسبت هذه الأفعال الجماعية الاحتجاجية الشرعية، وأضحت تتمتع بوجود إطار دستوري وقانوني ينظِّمها ويقنِّنها عبر ما يسمى بالحركات الاجتماعية ذات الطابع الاحتجاجي[12]. فهناك علاقة جدلية ملموسة بين اللعبة السياسية والتجمعات في الشارع، فقدرة تنظيم ما حزبًا أكان أم حركة اجتماعية على تعبئة مناضليه[13] وأنصاره بكيفية مباشرة أو عبر تنظيمات وسيطة هي مورد سياسي مهم، يعبِّر عن قوة التنظيم وحقيقة تمثيليته الاجتماعية، ومقدار تفاعل الجماهير مع أيديولوجيته وإيمانها بخطاباته وبرامجه ومن ثمة شرعية مطالبه، بهذه الكيفية تضغط هذه القوى الاحتجاجية على النظام لحثه على تقديم المزيد من التنازلات.

سنسعى إلى فهم منطق التحالفات السياسية لدى القوى الإسلامية انطلاقًا من نظرية المشاركة السياسية والمفاهيم المركزية المعتمدة بالتركيز على نموذجين:

- أنماط التحالفات والشراكات المبرمة من لدن «حزب العدالة والتنمية» المغربي باعتباره نموذجًا للقوى الإسلامية الإصلاحية المشارِكة في العملية السياسية وفقًا لقواعد اللعبة السياسية كما حددها النظام السياسي؛

- تحالفات «جماعة العدل والإحسان» التي تشتغل باعتبارها حركة اجتماعية ذات طابع احتجاجي من خارج النظام السياسي ومراهنتها على البوابة المجتمعية بعيدًا من إكراهات اللعبة السياسية.

---

(12) رشيد مقتدر، الإرهاب والعنف السياسي: من تفجيرات الدار البيضاء إلى قضية بلعيرج، سلسلة منشورات مدارك؛ 1 (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2008).

(13) Association française de science politique. Congrès national, *La Violence politique*, p. 18.

لفهـم الموضوع فهمًـا دقيقًا مـن الضـروري التمهيـد له عبر رصـد موجز لجدلية العلاقة بين القوى الإسلامية وأنظمة الحكم في العالم العربي الإسلامي.

أولًا: الإسلاميون وأنظمة الحكم في العالم العربي: أسباب العطب وجذور الخلاف

لم يشـكِّل العمل السياسـي داخل المجال العـام رهانًا مركزيًا بالنسـبة إلى القوى الإسـلامية في أثناء مرحلة الظهور والنشـأة، إذ حظي باهتمام ثانوي نظرًا إلى أولويات العمل الحركي الإسـلامي خـلال مراحله التأسيسـية التي لم تكن تسـتدعي الرهان على العمـل السياسـي باعتباره أولوية اسـتراتيجية، بـل إنه لم يحظ إلا بحيز محدود ضمن رؤى هذه القـوى وتصوراتها المرحلية، وما واكبه مـن تنظيـرات أيديولوجية تمزج بين السياسـي والدينـي، إلا أن سـمتها البارزة، طغيان الهمّ الدعوي والتربوي والاجتماعي على حساب السياسي الذي لم يكن قد تشكَّل الوعي بأهميته.

يقتضي الحديث عن الفعل أو العمل السياسـي التسليم سـلفًا بوجود نظام سياسـي، بقوانينه وفاعليه وقواعده وفقًا لمنطق سياسـي معيّـن محرك لمجموع هذه القوى والمكونات في دينامياتها وتحولاتهـا، وهو ما يتطلب الإقرار مبدئيًا بوجود تعددية سياسـية وفكرية واجتماعية، والاعتراف بحـق الآخر في الوجود والاختلاف، فتغدو السياسـة ميدانًا للفعل السياسـي سـمته النسـبية والوضعية، في حيـن قصدنا بغياب تشـكُّل الوعي بالسياسـي باعتبـاره أولويـة مركزية لدى الإسلاميين، انشـغالهم بالتجذر المجتمعي بين مختلف شرائحه ومكوّناته حتى يصبحوا قوة سياسية مؤثِّرة، إلى جانب اتسام رؤيتهم للسياسة بالتلازم مع الدين والتماهي معه.

ولّد تأزم العلاقة بين السـلطة والإخوان المسـلمين وما تكبـدوه من تنكيل وتعذيب فـي السـجون والمعتقلات انحـراف الرؤيـة الأيديولوجية والسياسـية لبعـض منظّريهم في منزلـق الإطلاقية والشـمولية، وبداية جنوحها عن نسـبيتها ومدنيتها إلى مرحلـة التقوقع العقدي والغلو الأيديولوجي والتطرف السياسـي،

لينشئ نزعة أيديولوجية ذات طابع استعلائي تمزج بين الزعامة والكاريزما، لها نظرة دونية لمن يخالفها الفهم والقناعة والمشروع، مقصية الآخر المخالف مرجعية ومعتقدًا وتصورًا، لتتحول في نهاية المطاف إلى مرحلة العمى والانسداد بتجريد صفة الإسلام عن المجتمع والسلطة وتكفيرهما. فغدا المشروع الحركي الإسلامي ثوري النزعة يتأرجح بين الرسالة الدينية في سعيها إلى تغيير ما تسميه واقع المجتمع الجاهلي، والمشروع السياسي المنشود المحدد في تطبيق المنهج الإسلامي للقضاء على مؤثرات الجاهلية، واستبداله بمشروع سياسي ثوري قائم على أنقاض نظام الحكم الجاهلي المستبد[14].

من سمات هذه الرؤية منحها واضعي المشروع المأمول نوعًا من الرمزية المكثفة الممهدة لصفة القيادة الكاريزمية المخلصة والمقتبسة من فترة النبوّة والخلفاء الراشدين، فسعت إلى إرساء صورة نموذجية أظهرتهم بصورة المنقذين الممتلكين الحقيقة الأزلية التي تهدف إلى إخراج الأمة من غُمَّتها، وزكّى هذا التوجه النزعات التسلطية والشمولية لبعض الأنظمة الجائرة، فترسخت القناعة باستحالة التغيير في ظل أنظمة ومجتمعات اعتبرتها جاهلية، فأضحت الوسيلة هي الاستيلاء على الحكم السياسي باعتباره آلية فاعلة لتطبيق المشروع السياسي الإسلامي وإعادة بناء الحكم من جديد.

تبلور الوعي السياسي والفكري في المشرق العربي إلى أن أي سعي إلى التغيير في نظام الحكم لن يتم إلا عبر تملك السلطة السياسية والاستفراد بالقرار السياسي باعتباره آلية للتغيير الجذري للمجتمعات وقيادتها إلى الخلاص، وإذا كان المجال لا يتسع للتفصيل في بدايات هذا التحول والعوامل التي أفضت إليه، فإننا سنوجز أبرزها في طبيعة الأيديولوجيات السائدة اليسارية منها ماركسية لينينية أكانت أم تروتسكية أم ماوية، أو الأيديولوجيا القومية بمختلف تلويناتها من ناصرية أو بعثية التي حددت رسالتها التاريخية، في قيادة الأمة العربية للحاق بركب الأمم المتمدنة وإخراج شعوبها من نير التبعية والتخلف، أمام محاولات الغرب إفشال هذا المشروع وعرقلته.

---

(14) مقتدر، الإدماج السياسي للقوى الإسلامية بالمغرب، ص 11-12.

كان من سلبيات هذا المشروع الأيديولوجي أنه كان ينفَّذ بسلطوية لا تقبل النقاش أو الاختلاف، وهو ما أفضى إلى نهج ممارسات ثقافية وسياسية تسلطية على مختلف القوى الاجتماعية والسياسية، بمبرر حرق الهوّة التاريخية والحضارية لفائدة الزعيم الكاريزماتي الذي يقتضي تجريدَه المجتمع من حرياته وحقوقه لإيصاله إلى مصاف الدول المتقدمة، فلا يمكن الحديث عن الديمقراطية والحق في نقد الحاكم وتقويمٍ حصيلة حكمه، إلا بعد استتبات هياكل سياسية واجتماعية واقتصادية قوية تمكّن من تحقيق الإقلاع الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، فاعتُبرت هذه الرؤية شكلًا من أشكال الدعاية الوهمية عن إجماع الأمة إزاء مشروع الزعيم المخلِّص، ونُظِر إلى التعددية الفكرية والسياسية والحزبية خلال تلك المرحلة باعتبارها مشروعًا يرمي إلى تقويض نهضة الأمة وإقلاعها، وأن هدفه الحقيقي هو تشتيتها والإبقاء على تخلّفها وتبعيتها للغرب.

تميزت هذه المرحلة بعدم القدرة على التعايش بين أنظمة سياسية شمولية ذات توجهات قومية أو يسارية أو ليبرالية، ترتكز على العلمانية، وتسعى إلى تحقيق التنمية الشاملة باعتبارها بوابة للخروج من التخلّف البنيوي الذي ترزح فيه مجتمعاتنا، فولّد هذا نزعة جديدة من التسلط في تسيير شؤون الحكم والدولة والسياسة، أنتجت صورة جديدة للقهر السياسي في إطار الدولة الحديثة، مستعينًا في ذلك بآلياتها الأيديولوجية ووسائلها القمعية وفقًا لتعبير لويس ألتوسير، وبالمقابل انجرف الإخوان المسلمون إلى المزيد من الغلو الفكري والتطرف السياسي، فتولّد منهما ظهور جماعات إسلامية أعلنت «الجهاد» ضد أنظمة الحكم (جماعة الهجرة والتكفير - الجهاد الإسلامي...).

أدت البنية الثقافية والسياسية لفترة المد القومي إلى بث ثقافة سياسية تسلطية، وجدت جذورها الثقافية والاجتماعية في البنية العميقة للمجتمع العربي، فبرزت من صورتها الثقافية والاجتماعية غير البادية للعيان إلى مظهرها السياسي الذي يُماهي بين الزعيم والمؤسسة، وهي رؤية لا تؤمن بحق الآخر، منهجُها الإقصاء والإقصاء المضاد الذي كان سمة النظام القومي العربي واستبطنه الإخوان المسلمون وبقية القوى السياسية الحزبية.

أمام موجة العنف السياسي لأنظمة الحكم العربي والعنف المضاد للجماعات الإسلامية، في سياق الصراع المحموم بين السلطة السياسية والمعارضة على الحكم والسلطة والثروة، برزت قناعات جديدة أرست بداية التوافقات السياسية بينهما، إذ تخلّى جزء من الإسلاميين عن المشروع الثوري القطبي، فكيف نفسر هذا التحول في علاقة الأنظمة السياسية بالقوى الإسلامية؟

يمكن أن نفسر ذلك بعوامل موضوعية وذاتية نجملها في:

- على المستوى الموضوعي ساهم عجز الأنظمة العربية في تحقيق ما وعدت به شعوبها من تقدم وتنمية وعدالة وحرية، وفشل مشاريعها التحررية والتنموية الذي فوّت عليها فرص اللحاق بالأمم المتحضرة، في إبراز إخفاق الدولة التسلطية في تحقيق ما رفعته من أهداف، فكان من الضروري اعتماد منهج بديل في الحكم والسياسة، يبرّر شرعية الاستمرار في السلطة وقيادة المجتمع والدولة.

- هزيمة الأنظمة العربية أمام إسرائيل في حرب عام 1967.

- عجز الجماعات الإسلامية الداعية إلى العنف عن الوصول إلى الحكم باستثناء النموذج الإيراني، وما تعرضت له من قمع وتضييق ومحاصرة، أدت كلها إلى بعض التغيير في رؤاها المرجعية والأيديولوجية فكان من نتائجه: إنتاج خطابات أيديولوجية وسياسية جديدة أكثر مرونة واعتدالًا، استفادت من دروس وعِبَر التجربة المريرة من العنف والعنف المضاد.

- تحديات الأزمة الاقتصادية والاجتماعية التي لا تزال تنخر جسد المجتمعات العربية وتشكّل تهديدًا للعديد من الأنظمة السياسية، أمام ضعف مواردها الريعية والمادية وتعثُّر اقتصاداتها ومشاريعها.

- تزايد الاهتمام بالديمقراطية واحتدام المطالبة بها، فتحولت الديمقراطية من نظام مختلف عن أسس العقائدية والفلسفية، ومشكوك في شرعية تمثيليته

السياسية إلى مبدأ ونظام حصل بشأنهما الإجماع؛ ما أدى إلى انفتاح نسبي للأنظمة السياسية العربية على المعارضة السياسية بمختلف توجهاتها نتيجة تأثرها بموجة الدمقرطة العالمية.

- الوعي باختلال موازين القوى بين أنظمة الحكم والقوى الإسلامية الداعية إلى العنف والسرية وهو ما أفضى إلى التخلي عن هذا الخيار، والسير قدمًا في منحى التغيير السلمي التدريجي، والولوج إلى اللعبة السياسية باعتبارها وسيلة لدمقرطة الأنظمة وتقاسمها السلطة والثروة مع شعوبها.

أما العوامل الذاتية فتُعزى أولًا إلى ما أصبحت تمارسه فاعليات المجتمع المدني من ضغط تدريجي على السلطة، إلى جانب تبنّي الإسلاميين استراتيجية المراجعات الفكرية والأيديولوجية عبر عملية النقد الذاتي، واعتماد مرجعيات فكرية جديدة ساهمت في تطوير رؤى هاته التيارات وإنضاجها.

علاوة على القوة الاجتماعية والسياسية التي أضحى يشكّلها الفاعل الإسلامي واعتماده استراتيجية الإصلاح التدرّجي عبر العمل من داخل المؤسسات السياسية.

إن التحول من أطروحة التغيير السياسي الجذري المبني على الانقلاب والسعي إلى الانقضاض على السلطة باعتباره وسيلة للتغيير، إلى اعتناق أطروحة التدرُّج السياسي في التغيير باستحضار بُعديْ الشرعية السياسية والمشروعية القانونية، والسير قدمًا في إطار مسلسل الإدماج تقتضي كلها توافر شرطين موضوعيين:

الأول يتمثل بمدى استعداد النظام السياسي لإدماج الفصائل والتيارات السياسية والاجتماعية التي كانت تشتغل خارج نسقه، بغية إرساء المزيد من الانفتاح السياسي والاجتماعي، وفسح المجال للقوى السياسية المعارضة، وترسيخ الديمقراطية وقيم الاختلاف والاعتدال.

الثاني يتجلى في قبول الحركات الإسلامية العمل من داخل النظام بعد

إقرارها بسلسلة من المراجعات الفكرية والسياسية، واعتمادها الديمقراطية واعترافها بمبدأ التعدد والاختلاف.

شكّلت تلك الحقبة مرحلة تأسيسية في مسار الحركات الإسلامية، شهدت خلاله جملة من التحولات على مستويات عدة، يبقى أبرزها تمكّن الإسلاميين من تثبيت وجودهم الفعلي داخل الحقل المجتمعي بمختلف مكوّناته ومؤسساته، ومنافسة التيارات اليسارية والليبرالية والقومية بمختلف مرجعياتها وتوجهاتها، وصولًا إلى تكوين قاعدة شعبية أضحت سندًا إليهم في فترات التأزم والاحتقان والمواجهة والصدام مع أنظمتها السياسية، أو في مواجهة خصومهم الأيديولوجيين والسياسيين أو مع كليهما بحسب طبيعة الظروف والملابسات.

سعى المشروع الحركي الإسلامي في بداياته إلى الحد من الهيمنة الأيديولوجية والثقافية للماركسية، وإعادة إحياء مظاهر التدين والالتزام داخل المجتمع والدولة ومؤسساتهما، أمام مرحلة كانت تشهد تفشّي النموذج الحداثي الغربي فكريًا وقيميًا ومعيشيًا، فشكّل ذلك دافعًا قويًا ساهم في نشأة القوى الإسلامية، إلى جانب محاربة ما تسميه بالتيارات التغريبية والإلحادية، فأقدمت على تأسيس جمعيات اجتماعية وثقافية كما تم تركيز العمل الإسلامي داخل المدارس والثانويات والجامعات.

تحددت مواقف أنظمة الحكم من نشأة هذه الحركات في عدم معارضة وجودها ما دامت تخدم أهدافها وتتقاطع مع مشاريعها، عبر تقوية البعد الديني داخل المجتمع والنخب المثقفة والأطر المستقبلية، وللحد من الهيمنة الشاملة للأيديولوجيا الاشتراكية، والتقليص من نفوذ القوى اليسارية داخل المجتمع والأوساط العمالية والجامعات، من دون أن ننسى أن وجود القوى الإسلامية سيحقق نوعًا من التوازن الأيديولوجي والثقافي والسياسي الذي يصبّ حتمًا في مصلحة النظام[15].

موقف النظام السياسي من الإسلاميين حكمته اعتبارات براغماتية صرف،

(15) مقتدر، الإدماج السياسي للقوى الإسلامية بالمغرب، ص 31-33.

وهـذا ما يفسـر لنا نوعًـا من التسـاهل فـي التعامـل مـع الجماعات الإسـلامية الناشـئة، ونهج سياسـة التغاضـي عن الأنشـطة الثقافيـة والسياسـية المخصصة للتعبئة والاسـتقطاب التي تقوم بها الجمعيات الإسـلامية في عملها على الرغم من افتقاد معظمها للسند القانوني.

خيض غمار تجربة إدماج الإسـلاميين داخل الحقل السياسي في ظل مناخ سياسي مغاربي، تميز بتأزم علاقة السلطة مع الإسلاميين وصعوبة إرساء أرضية سياسـية توافقيـة، لحل أبـرز الإشـكالات المسـتعصية بينهما تسـهيلًا للوصول إلى حلول ترضي الطرفيـن. وإن كانت هذه الإشـكالية تتباين باختلاف الأنظمة السياسـية، ودرجـة انفتاحهـا وقـدر الحيـز الديمقراطي المسـموح بـه داخلها، وطبيعة قواعد اللعبة المؤطِّرة للعمل السياسي، وما تخوّله من مجالات للمناورة وقـدرات على المبادرة والفعل السياسـي، التي تتأرجح بين توجه سياسـي يقبل بفسـح المجال لإدمـاج الفاعلين السياسـيين بمختلـف توجهاتهـم وانتماءاتهم، ويمنـح قـدرًا من الحريـة والانفتـاح، وتوجه سياسـي آخـر يتوجس مـن عملية الإدمـاج ويتشـكك في ما قـد تؤول إليـه مـن نتائج تمس الاسـتقرار السياسـي والاجتماعـي للدولـة والمجتمع، وما قـد تخلّفه من صورة سـلبية علـى النظام داخليًا وخارجيًا؛

هناك توجه ثالث يرفض التعامل مع الإسلاميين، مؤمنًا بعدم جدوى السير في منحى إدماجهم، مستندًا في ذلك إلى ما يعتبره ضبابية في أهداف الإسلاميين وازدواجيـة في خطاباتهـم وطريقة تعاملهم، التـي يبقى هاجسـها التربص بنظام الحكم وانتظار فرصة الانقضاض عليه، ومن ثمة العودة بالبلاد إلى حكم الدولة الثيوقراطية.

لا شك في أن النماذج التي بُسِـطت، تطرح لنا قضايا أساسية عدة نوجزها في:

– القضية الأولى أن الموقف من إدماج الإسـلاميين داخل اللعبة السياسـية ليـس موقفًـا موحَّـدًا، بل هـو موقـف يتبايـن بتبايـن الأنظمـة السياسـية العربية

الإسلامية، وطبيعة مرجعياتها واختياراتها السياسية والأيديولوجية، ومدى تهديد الإسلاميين لمصالح القوى السياسية والاجتماعية والاقتصادية المتنفّذة فيها.

– القضية الثانية إن الإسلاميين ليسوا جسمًا أيديولوجيًا وسياسيًا موحّدًا، إذ على الرغم من وحدة المرجعية والمنطلقات التي ينهلون منها نجد تأويلات وتفسيرات مختلفة لها، الشيء الذي أفضى إلى نشأة قوى إسلامية ذات مرجعيات خاصة وتنظيمات مستقلة وتصورات متباينة.

– القضية الثالثة إن تعدد مواقف الأنظمة السياسية من إشراك الإسلاميين داخل المجال العام استلزم تعددًا في الاستراتيجيات، وتنوعًا في السياسات، واختلافًا في التكتيكات، وهو ما يؤكد فرضية وجود سياسات في التعامل مع الإسلاميين لا سياسة واحدة[16]، وتجسّد هذا المسار في ثلاث سياسات:

السياسة الإدماجية المنفتحة التي تمكّنت من اتخاذ قرار إدماج الإسلاميين داخل المجال العام، متحمّلة النتائج الكاملة لتبعات قراراتها، وما شجع هذه السياسة على المضي قدمًا في توجهاتها الإدماجية، وجود إسلاميين ذوي نزعات أيديولوجية وسياسية معتدلة قطعوا مع الخط الثوري، ولهم الرغبة في الدخول إلى العمل السياسي، ويمتلكون القدرة على المناورة والمسايسة.

السياسة الإدماجية المترددة التي تتأرجح بين السعي إلى تحقيق الإدماج التدريجي والرغبة في الاستمرار في نهج الإقصاء الممنهج، سمة هذه السياسة عدم القدرة على الحسم في كيفية التعامل السياسي مع الإسلاميين، ويجسد هذا التوجه حالتين: الأولى موافقة النظام على إدماج الإسلاميين، لكن وفقًا لمقاسات محددة وأدوار معينة، تجعلها مسيطرة على العملية السياسية، من دون أن تشعر بأي تهديد محتمل، إلا أن تحقيق القوى الإسلامية بعض المكاسب الانتخابية الجيدة سرعان ما ساهم في تأزيم العلاقة بينهما، كما هو الحال في

(16) مقتدر، الإدماج السياسي للقوى الإسلامية بالمغرب، ص 135-137.

علاقة نظام مبارك بجماعة الإخوان المسلمين، فيتحول الإدماج التدريجي إلى إقصاء ممنهج لأن كلا الطرفين يرى في نفسه بديلًا من الآخر.

أما الحالة الثانية فتتجلى في سعي بعض الأنظمة إلى اتخاذ قرار الإدماج السياسي بكل جرأة، إلا أنها تظل متوجسة من التداعيات السلبية لمثل هذه القرارات التي قد تجر البلاد إلى مرحلة من عدم الاستقرار السياسي والاجتماعي، وإلى خلق حالة من الاحتقان والتأزم (النموذج التونسي في عهد بن علي)، أو قد تفضي إلى ويلات الحروب الأهلية في حالة إخفاق الاستراتيجية وفشلها (النموذج الجزائري).

إن ما يساهم في استمرارية تصلب المواقف السياسية للسلطة عدم قدرة الإسلاميين على طمأنة أنظمة الحكم التي لم تحسم بعد في قرار الإدماج، واتخاذ بعض المواقف السياسية التي ستساعد السلطة في إصدار قرارات سياسية تدفع إلى مسار الانفتاح على القوى الإسلامية والتقرب منها وتقلّص فجوة الخلافات والصراعات التي تتغذى من حالة الجمود والتصلب في المواقف وعدم القدرة على تقديم بعض التنازلات السياسية.

السياسة الإقصائية التي ترفض التعامل مع الإسلاميين، عملًا بمقولة «ليس في القنافذ أملس»، فهي ترى في القوى الإسلامية بمختلف توجهاتها مجرد دعاة للاستيلاء على مقاليد السلطة، ونشر بذور التطرف والعنف والإقصاء داخل المجتمع، ومن ثمة فإن أي محاولة للتواصل السياسي معهم ستكون مخفِقة، لأنها تتعامل من بنية مرجعية وفكرية منغلقة لا تستطيع تطوير نفسها من الداخل والتأثير في محيطها، بقدر ما تناور بحسب الظروف السياسية، حتى يتسنّى لها الانقضاض على النظام وتقويضه، ما دامت لا تؤمن بالوسائل السلمية للتغيير، إن ما يفسر تشدد هذا الطرح هو اعتناقه من طرف قوى سياسية متشددة نافذة في السلطة لها مواقف مفرطة في السلبية من الإسلاميين، فتنظر إليهم بمنظار واحد لا يمكّن من التمييز بين المعتدل منهم والمتشدد والخارج على القانون[17]، وهو

(17) مقتدر، الإدماج السياسي للقوى الإسلامية بالمغرب، ص 137-138.

ما يستلزم نهج خطوات عملية لطمأنة جميع الفاعلين السياسيين بحسن النيات والاقتناع بالديمقراطية وحق الاختلاف باعتباره خيارًا استراتيجيًا.

ثانيًا: العدالة والتنمية ونظام الحكم: من التأزم السياسي إلى إرساء تحالفات

1 - الإسلاميون والسلطة: جذور المشكلة وتمظهراتها

تعود جذور الخلاف بين الإسلاميين والسلطة إلى منتصف القرن الماضي حيث اتسمت العلاقة بينهما بعدم الوضوح وانتفاء الثقة، نظرًا إلى تضافر عوامل ذاتية وموضوعية عدة لا يسع المجال لذكرها(18).

تميزت عملية الإدماج السياسي للإسلاميين الإصلاحيين داخل المجال العام بوجود أهداف لكلٍّ من المؤسسة الملكية والإسلاميين: تحدد هدف نظام الحكم من إدماج التيار الإسلامي الإصلاحي داخل اللعبة السياسية في تجديد التوافق على قواعد المنافسة السياسية طبقًا لشروط النظام السياسي، وتقوية الإجماع على المكانة السياسية والدينية للمؤسسة الملكية، ودعم شرعيتها وتقوية استقرارها السياسي والاجتماعي، أمام مرحلة سوسيو - اقتصادية صعبة سمتُها تناقص الموارد السياسية والاقتصادية للنظام، كما أن إدماج جزء من التيار الإسلامي يندرج ضمن استراتيجية التجديد الجزئي في آليات إنتاج النخبة السياسية التقليدية التي بدأت تعرف نوعًا من الضعف والترهل، فكان من الضروري تطعيمها برافد جديد لخلق نوع من الدينامية السياسية تسرِّع في وتيرة التنافس السياسي والأيديولوجي.

بينما هَدَفَ الإسلاميون المشاركون إلى تلبية تطلّعات نخبة سياسية إسلامية تنهل من أيديولوجيا إصلاحية، وتطمح إلى تأطير العمل السياسي وتخليقه، من أجل المزيد من التقارب بين المشروع الإسلامي ومرامي العمل

---

(18) للمزيد من التفصيل عن هذا الإشكال يرجى العودة إلى: مقتدر، الإدماج السياسي للقوى الإسلامية بالمغرب.

السياسـي، وفقًا لمنطق تدرجي يقر بالفعل السياسي داخل المؤسسات السياسية بهـدف تغييرها مـن الداخل، وهو ما مكّن القوى الإسـلامية مـن تفعيل أدوارها السياسية والاجتماعية.

خلّفـت مشـاركة الحـزب المكثفـة فـي الانتخابـات الكثيـر مـن الترقـب والتخوف من إمكانيـة تحقيق نتائج غير متوقعة قد تفضي إلى اكتسـاح الخريطة السياسـية أو بلبلتهـا وخلـط أوراقهـا، الأمـر الـذي يتعارض مـع ثوابـت اللعبة السياسـية المغربية التـي ترتكز على منطـق التوازنـات السياسـية، والعمل على توجيـه العمليـة السياسـية وتأطيرها كـي لا تفرز أغلبيـة عددية تقلب حسـاباتها السياسـية، وعبر إقرار نظـام اقتراع يفضي إلـى نتائجَ سياسـية متقاربة من خلال انتهاج تقطيع انتخابي يخدم استراتيجية السلطة.

قام حـزب العدالة والتنمية بـدور الواجهة بيـن الحكم والإسـلاميين، عبر وساطة المؤسسات القانونية، والعمل على تسويق نموذج للإسلاميين باعتبارهم تيـارًا معتـدلًا تم إدماجـه داخل نظـام الحكم، ما جعـل الإسـلاميين يضطلعون فـي تجربتهم السياسـية بالوظائف التالية: شـرعنة السـلطة وتقويتها، المسـاهمة في التنفيس عن الاحتقانـات والتدمرات الاجتماعية، إدمـاج الفصائل المتطرفة والعمل علـى تحييدها، إعطـاء دينامية جديدة للعمـل البرلماني، القيـام بوظيفة الرقابة الأخلاقوية داخل الحقل السياسـي، ثم إبراز مدى قدرة النظام السياسـي على الاحتواء والمحافظة على الاستقرار السياسي[19].

إلا أن الدينامية السياسـية أبرزت مجموعة من المشـاكل غيـر المعلنة التي اعترت فعل الإسـلاميين السياسـي في علاقتهم بالسـلطة، إذ إنهم اصطدموا من دون نيّة مسـبقة أو تخطيط بمجال حساس، شـكّل طيلة هذه التجربة قلقًا متناميًا للمؤسسـة الملكيـة (السـلطة السياسـية) وإمـارة المؤمنيـن (السـلطة السياسـية الدينية).

(19) للتحليل التفصيلي في شأن الوظائف التي يقوم بها التيار الإسلامي الإصلاحي داخل النظام السياسـي المغربي يرجى العـودة إلى: مقتدر، الإدماج السياسـي للقوى الإسـلامية بالمغرب، ص 350-368.

يمكن تفسير أسباب الخلاف بين السلطة وحزب العدالة والتنمية بالعناصر الجوهرية التالية:

أ - الصراع في شأن الشرعية السياسية الدينية

اعتماد حزب العدالة والتنمية المرجعية الإسلامية قاعدة أيديولوجية وسياسية، أثار حفيظة القوى السياسية اليسارية التي تنظر إليها بسلبية، ترى فيها توظيفًا للرموز الدينية والمفاهيم الشرعية في ميدان العمل السياسي؛ وهي المسألة التي لا تروق للمؤسسة الملكية لأنها تساهم في منافسة الملك باعتباره أميرًا للمؤمنين على السلطة السياسية - الدينية، ولأن الملكية تعتبرها مجالًا خاصًا تحتكر تمثيله، وتوظّفه رمزيًا ودينيًا وسياسيًا، بحسب السياقات والظروف التي تساعد في التمييز بين الأدوار السياسية والوظائف الدينية، أو تحويل بعض القضايا الدينية في إثر الخلاف في شأنها إلى سياسية، وهي الورقة نفسها التي يستند إليها الحزب في بعض ممارساته السياسية والبرلمانية.

ب - التداعيات السياسية لوظيفة الضبط الأخلاقوي

هي مسألة تتجاوز ما هو سياسي لتقتحم ما هو عقائدي وأخلاقي، مثل المطالبة المستمرة بتخليق المشهد السمعي البصري، وعدم إدراج القمار في وسائل الإعلام العمومية، ومشروع قانون السلفات الصغرى بالفائدة، والمطالبة بإغلاق الحانات والخمارات ومشكل السياحة الجنسية. فهي قضايا وإشكالات يتداخل فيها السياسي بالديني والأخلاقي والاقتصادي، ينظر إليها الإسلاميون على أنها مخالفات لمنطوق الشريعة وتحليل للمحرمات وإباحة للمحظورات، بينما تعتبرها السلطة السياسية خاضعة للاجتهاد وتندرج ضمن مجال عمل الدولة مركزيًا ومحليًا، ما يعكس نوعًا من التباين المرجعي في شأن الوظيفة الأخلاقية والسياسية التي تضطلع بها الدولة العصرية التي يرى الإسلاميون أنها تخلت عن وظائفها الأخلاقية والدينية.

ج - الحفاظ على التوازنات السياسية الكبرى

شكّل تدخّل السلطة المستمر لمراقبة الحقل السياسي وتوجيهه والاستمرار في لعبة التوازنات الماكرو سياسية المستندة إلى هيمنة السلطة، وعدم السماح لبروز قوى سياسية قوية يخدم استراتيجياتها ويمكنها من التحكم في مجمل الحقل السياسي، شكّل نقطة خلافية مع الإسلاميين خوفًا من تحقيق أي اكتساح مرتقب أو خلط للخريطة السياسية.

2 - حزب العدالة والتنمية ونوعية التحالفات المبرمة

تميزت بدايات علاقة حزب العدالة والتنمية ببقية القوى السياسية والحزبية باجتيازها ثلاث مراحل:

الأولى مرحلة الانكفاء على الذات التي اتسمت بغياب التجانس بينهم وبين بقية القوى السياسية، خصوصًا اليسارية.

المرحلة الثانية مرحلة الوعي بضرورة عقد تحالفات وشراكات لتدعيم مسار الإدماج.

المرحلة الثالثة مرحلة طغيان البراغماتية السياسية في إبرام التحالفات، حيث استفاد حزب العدالة والتنمية من الحراك الشعبي الذي ناضلت من أجله حركة 20 فبراير بمكوّناتها المختلفة.

أ - مرحلة الانكفاء على الذات

أفضى عدم اكتراث القوى الحزبية والسياسية لمطالب الإسلاميين عند بداية محاولاتهم تأسيس تجربتهم السياسية الخاصة الرامية إلى تأسيس حزب سياسي أو دعمهم على الأقل في أثناء سعيهم إلى ولوج الحقل السياسي سواء من الأحزاب التي كانت تتحمل المسؤولية الحكومية أم التي عملت في إطار المعارضة إلى تولّد موقف أيديولوجي يجنح نحو السلبية السياسية تجاه النخبة

السياسية عمومًا واليسارية على وجه التخصيص، وحكم هذا السلوك دافعان سياسيان:

الأول، سلبية الفاعلين السياسيين أمام رغبات الإسلاميين قبل دخولهم المجال العام، ومحاولة بعض الأحزاب السياسية احتواءهم عبر إذابتهم كليًا داخلها، والسعي إلى الاستفادة من قدراتهم في التعبئة الشعبية والانتخابية فحسب من دون منحهم حق المحافظة على هويتهم الأيديولوجية، ما ولّد نوعًا من خيبة أمل عند الإسلاميين وأثّر في علاقاتهم بهذه القوى السياسية بعد خوضهم تجربتهم السياسية.

الدافع الثاني: تولدت لدى الإسلاميين نزعة أيديولوجية باعتبارها ردة فعل تسعى إلى الحفاظ على نقائهم السياسي وتفردهم الأيديولوجي، وابتعادهم من كل ما من شأنه أن يلطخ «ماضيهم النظيف» أو يؤثّر سلبًا في مستقبلهم، كما أفرزوا نوعًا من السلوك السياسي الذي ينزع نحو الانكفاء على الذات، والرهان على البيت الحركي الداخلي، عبر إصلاحه وترميمه وإعادة ترتيبه باعتباره محددًا حاسمًا في تشكيل قوة الإسلاميين داخل المعترك الانتخابي.

(1) موقف التشكيك في الوافد الإسلامي

بالمقابل كانت العلاقة مع بقية القوى السياسية - التي كانت تقاسم حزب العدالة والتنمية موقع المعارضة - محدودة وضيّقة لا تتعدى المجاملات أو التنسيقات الكلامية، على الرغم من خطابات حسن النية التي ما فتئ يبعثها الإسلاميون باعتبارها رسائل تطمينية إلى مختلف الفرقاء السياسيين؛ ولذا انبنى موقف النخبة السياسية من الإسلاميين بعد تجربتهم السياسية التأسيسية (1997 - 2002)، على هاجس التخوف من التحاقهم مثل وافد جديد بالنخبة السياسية الرسمية، ما من شأنه إثارة مخاوفهم أمام احتدام المنافسة الانتخابية.

كان موقف جزء كبير من النخبة السياسية متشككًا في قدرة الإسلاميين على الاندماج في اللعبة السياسية ومرتابًا في حقيقة نياتهم، وما قد يترتب على هذا المعطى الجديد من تأثيرات في الحقل السياسي، عبر طرحهم ثلاث صيغ ممكنة:

- الانقلاب على الشرعية السياسية والمشروعية القانونية؛

- تحقيق الاكتساح وإعادة سيناريو النموذج الجزائري المأساوي؛

- تعـذر الاندماج داخـل اللعبة السياسـية ذات القواعد التـي يصعب على الإسلاميين التأقلم معها.

كان هذا الموقف المتشـكك من المشـاركة السياسـية للإسـلاميين الصفة الغالبة على الرؤية السياسية للتيارات اليسارية المعتدلة منها والمتشددة لمرحلة قبل ولوج الإسلاميين لمعترك السياسة وبعده.

أما بقيـة الأحزاب المسـماة بأحزاب «الأغلبيـة» أو «الإدارية» فـإن موقفها كان غير واضـح بخصـوص إدماج الإسـلاميين وطبيعـة عملهـم البرلماني، إن لم نقل إنهـم غير آبهين لوجودهم مـن عدمه، فما يهمهم هو النظـرة البراغماتية إلى السياسـة وما سـيجنونه منها من مزايا وأرباح، فهم لا يبنون تحالفاتهم على أساس برامج أو مشاريع، بقدر ما يراهنون على وضع أنفسهم في خدمة السلطة، وإكمـال أغلبياتها، وترسـيخ التوافقات التـي تقتضيها طبيعة المراحل السياسـية والاستفادة السياسية من هذه العملية.

كرّس فوز الإسلاميين بعدد كبير من المقاعد (42 مقعدًا) بعد الاستحقاقات التشـريعية لعام 2002، وبـ 46 مقعدًا خـلال الولاية التشـريعية الثانية لهم بين عامـي 2002 و2007 (الولاية التشـريعية السـابعة مـن تاريخ المغـرب)، بداية اشـتداد النزاع بين الإسـلاميين والنخبة السياسـية الحداثية المنافسة على الكتلة الناخبة، ما طرح سـؤالًا كبيرًا في شـأن مبررات احتدام المنافسـة السياسية بينها وبين القوى السياسية الأخرى التي تخالفها الأيديولوجية السياسية.

(2) محددات الموقف اليساري من الفاعل الإسلامي

ترى التيارات السياسـية اليسـارية أحقيتها في تولي المسـؤولية الحكومية؛ نظرًا إلى ما قدمته من تضحيات لمصلحة شـعبها وبلدها، لذلك فإن قدوم فاعل سياسي إسلامي جديد ليؤدي دور المنافس لها لم يُستسغ من طرف هذه القوى

السياسية التي كانت تؤطِّر الجماهير الشعبية وتوجّهها طيلة عقود من العمل السياسي المضني في إطار المعارضة السياسية للراحل الحسن الثاني، وأهم المرتكزات الأيديولوجية والسياسية التي تدعم بها هذه القوى طرحها ما يلي:

- الإرث التاريخي النضالي لليسار في أثناء ممارسته المعارضة السياسية للحكم، والتضحيات التي قدمها مناضلوه وقياديوه خلال أربعين سنة من العمل السياسي، وعدم استفادتهم من المزايا والامتيازات التي تصاحبه.

- أن اليسار عبر «الكتلة الديمقراطية» أول من مهّد للإصلاحات الدستورية، وتفاوض مع السلطة لتحقيق ما سُمّي «بالانتقال الديمقراطي»؛

- العمل مع الملك الراحل على تحقيق استخلاف هادئ لحكم الملك محمد السادس يساعد في إرساء الاستقرار السياسي للبلاد في أثناء الفترات الانتقالية التي تكون صعبة؛

- أولوية اليسار في الاستفادة من الانتخابات التشريعية والجماعية، بحكم تجربته السياسية في النضال السياسي البرلماني، ودعمه مبادرات، السلطة خصوصًا الموقف الإيجابي من الدستور المعدل لعام 1996، ومن الانتخابات التشريعية والجماعية لعام 1997.

إن مشاركته في السلطة ودعم مبادراتها كلّفاه ثمنًا سياسيًا كبيرًا، نجم عنه تراجع جزء من شعبيته، بعد انتقاله من القيام بأداء دور المعارضة السياسية للنظام، ورفض سياساته المستكينة للإملاءات الخارجية التي تنزع إلى الخصخصة والليبرالية، إلى العمل على تطبيقها في أثناء قيادته التجربة الحكومية، فتكبد الاتحاد الاشتراكي خسائر سياسية واجتماعية كبيرة، مثل خروج حزب «المؤتمر الوطني الاتحادي» عنه، ثم انسحاب تيار «الوفاء للديمقراطية»، والتحاق تيار كبير من الشبيبة الاتحادية بمجموعة محمد الساسي، وانقسام الجناح النقابي للحزب «الكونفدرالية الديمقراطية للشغل» إلى «الفيدرالية الديمقراطية للشغل»، والتعثر التي شهده عقد المؤتمر الأخير للحزب لإعادة انتخاب قادة سياسيين جدد، أو تجديد الثقة في القادة القدماء؛

الأمر الذي أضر بصورة الحزب السياسية والإعلامية وأظهره في صورة المهزوز والمتأكّل بمجرد خوضه في المسؤولية الحكومية.

(3) محددات الموقف السياسي للإسلاميين

بالمقابل، يرى الإسلاميون أن ماضيهم النضالي وعلاقتهم بالشعب الذي صوّت لمصلحتهم خلال الاستحقاقات الانتخابية، مكافأة لهم على صدق نضالهم وتعبيرهم عن قناعات الشعب الذي فقد الثقة في صدقية مناضلي الأمس الذين باعوه اليوم بثمن بخسٍ، فتخلوا عن مبادئهم ومرجعياتهم التي كانت تحكم عملهم ونضالهم.

من جهة ثانية، فإن النتائج المتقدمة التي حققها الإسلاميون تؤشر في نظرهم إلى وضوح مشروعهم وإفلاس مشروع اليسار التاريخي نحو الاشتراكية التي اعتبروها اندثرت مع انهيار الاتحاد السوفياتي السابق، وعجز هذه الأحزاب السياسية (اليسارية) عن إيجاد مرجعية فكرية بديلة هو سبب إخفاقها؛ لأنها أضحت تعتمد على الذرائعية والبراغماتية باعتبارها فلسفة على حساب قيم الشعب الأصيلة وثقافته، فعاقبها الشعب في الاستحقاقات الانتخابية؛ حيث حصل الإسلاميون على موقع متقدم خلال الاستحقاقات التشريعية لعام 2002 بحصدهم 42 مقعدًا نيابيًا؛ وتبوأهم المرتبة الثانية خلال استحقاق السابع من أيلول/ سبتمبر 2007 بالحصول على 46 مقعدًا، والمرتبة الأولى في استحقاقات 25 تشرين الثاني/ نوفمبر 2011 بـ 107 مقاعد.

ولوعيهم أهمية التحالفات لتثبيت أقدامهم في المشهد السياسي بالمغرب، عقد الإسلاميون أول تحالف سياسي لهم مع حزب القوات المواطنة[20]،

(20) حزب القوات المواطنة حزب سياسي أسس في تشرين الثاني/ نوفمبر 2001 على يد عبد الرحيم الحجوجي، أحد رجال الأعمال المغاربة والرئيس السابق لـ «الاتحاد العام لمقاولات المغرب» (CGEM)، حصل الحزب في الانتخابات البرلمانية في 27 أيلول/ سبتمبر 2002 على مقعدين في البرلمان المغربي، وأبرم في عام 2005، ائتلافًا سياسيًا مع حزب العدالة والتنمية، إلا أن حزب القوات المواطنة لم يتمكن من تطوير نفسه فظل حزبًا سياسيًا ذا تأثير محدود.

بزعامة أحد زعماء الباطرونا السابقين([21]) لتحقيق أهداف عدة، أولها طمأنة النخبة الاقتصادية بعدم تهديد الإسلاميين لمصالحهم، وثانيها أن التعاون مع الحزب والتنسيق معه يُظهر الإسلاميين قوى تستحضر الجوانب الاقتصادية للبلاد؛ محاولة منهم لتفنيد الاتهامات الموجهة إليهم بأن اهتماماتهم تنحصر في ما هو أيديولوجي وأخلاقي، من دون القدرة على اقتراح بدائل ملموسة لإخراج البلاد من الأزمة وطرح بدائل تنموية جديدة ملموسة، إلا أن مآل هذا التحالف السياسي ظل محدودًا ولم يعمّر طويلًا لأسباب عدة، منها أنه ارتبط بظرفية سياسية كان الإسلاميون يعانون فيها العزلة وسعوا إلى تقديم رسائل سياسية للسلطة وبقية الأحزاب السياسية.

ب - مرحلة الوعي بضرورة عقد التحالفات

ولّدت المواقف السياسية المتأرجحة بين الإيجابية والسلبية، على الرغم من أن حدتها في العلاقة بالآخر كانت تخف وتتصاعد من مرحلة إلى أخرى (قرب الاستحقاقات الانتخابية أو بعدها)، إلا أنها كانت موحَّدة في عدم تقديم الدعم السياسي لمبادرة دخول الإسلاميين إلى المجال العام، فكان هناك إقرار واقعي بوجود الإسلاميين باعتباره معطى موضوعيًا سياسيًا داخل الحقل السياسي وتجاهلًا سياسيًا في الآن نفسه.

لذا تميزت مواقف بقية القوى السياسية والاجتماعية المنافسة بكونها ظلت محكومة بالصمت الذي يُستشف منه التأييد لا الشجب، فهي وإن كانت تعكس ركونًا إلى سلوك انتظاري إلا أنه ذو فائدة بالنسبة إليها، فأي تحجيم للإسلاميين سيكون غنيمة تنتظرها على طبق من ذهب. وبمنظور الواقعية السياسية التي

(21) الباطرونا: اسم ذو أصل فرنسي (Patron) ويقصد به رجل الأعمال أو صاحب المصنع، يستعمل هذا المصطلح الباحثون والإعلاميون. ويقصد بالباطرونا في المغرب فئة كبار رجال الأعمال والاقتصاد المنضوين ضمن جمعية مهنية لأرباب المقاولات المغربية تسمى الاتحاد العام لمقاولات المغرب (بالفرنسية: Confédération générale des entreprises du Maroc)، المعروفة اختصارًا باسم CGEM.

ميّزت نظرة الإسلاميين، فإن خيار التحجيم الممنهج كان أكثر واقعية ونجاعة من خيار اللفظ والإقصاء الذي تبقى عواقبه وتأثيراته سلبية كليًا في كلٍّ من الإسلاميين والنظام السياسي بالمغرب[22].

(1) تكلفة الإدماج السياسي للإسلاميين

تفوق أطروحة توقيف تجربة إدماج الإسلاميين على المستوى الافتراضي في تكلفتها السياسية والاجتماعية الداخلية والخارجية مبادرة الاستمرارية في مسلسل الإدماج، فعدم الإصغاء للطروحات الداعية إلى حل الحزب بعد أحداث 16 أيار/ مايو 2003 الدامية في الدار البيضاء كان محكومًا بالتنافس السياسي بين القوى اليسارية والإسلامية في إثر قرب الانتخابات الجماعية في عام 2003، والرهان بعد ذلك على الاستحقاقات التشريعية لعام 2007.

من جانب آخر، تمحور هاجس المؤسسة الملكية في المحافظة على الاستقرار السياسي، والاستمرارية في الاضطلاع بالأدوار السياسية والدينية للملك، فهو الحكم بين الفرقاء السياسيين حينما يتعذر التوصل إلى توافق سياسي في ما بينهم، وهو أمير المؤمنين المتموقع فوق الصراعات السياسية والخلافات الحزبية والسياسية.

كان من نتائج مرحلة ما بعد تفجيرات الدار البيضاء تدعيم الأدوار السياسية للمؤسسة الملكية التي تعطيها الريادة في تدبير الحقل السياسي وتدبير الخلافات بين اللاعبين السياسيين بنوع من المرونة، أما على الصعيد الديني فكانت مناسبة لإعادة تأكيد حزب العدالة والتنمية الوظائف الدينية للملك بصفته أمير المؤمنين.

شكّل مخطط السلطة الرامي إلى تحجيم الإسلاميين سياسيًا والحد من امتداداتهم الشعبية، وإثارة نوع من التوجس وعدم الثقة بينهم وبين المتعاطفين

---

(22) رشيد مقتدر، «الإسلاميون المغاربة والتحالفات الممكنة مع اليسار،» يومية المساء، 1/ 1، العدد 649، 21/ 10/ 2008، ص 13.

معهم مرحلة أولية للحصول على المزيد من التنازلات السياسية من الفاعل الإسلامي، وحثه على تليين مواقفه السياسية على مستوى تخفيض حجم مشاركته السياسية وضرورة الحسم في جدلية السياسي والديني وإبعاد العناصر المتصلبة في مواقفها من النظام السياسي من المواقع القيادية، ثم محاولة الحد من ازدواجية خطاب الإسلاميين بين المواقف الرسمية للحزب ومواقف بعض قادته ورموزه، ما يتنافى مع التوجه العام للحزب وتصوراته من الإشكالات السياسية الكبرى؛ الأمر الذي يولّد حالة من الغموض، حاول الحزب دفعه بإعلان نوع الاستجابة لآليات الإدماج.

(2) إدراك أهمية التحالفات السياسية

أمام واقع العزلة السياسية للإسلاميين التي ميزت التجربة السياسية التأسيسية الأولى للفاعل السياسي الإسلامي في المغرب (1997 - 2002)، راهن حزب العدالة والتنمية على التفرد والتميز والخصوصية، وتركيزه على خلو ماضيه السياسي من أي شوائب سياسية، من قبيل ممارسته السلطة مع الأغلبية أو غيرها، خصوصًا أنه يمثّل امتدادًا لحزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية الذي يرجع تاريخ تأسيسه إلى عام 1967، واعتماده على أطر شابة نشأت داخل محاضن الحركات الإسلامية.

إذا كان الإسلاميون قد انتهجوا سياسة المساندة النقدية للحكومة، إبان حكومة الاشتراكي عبد الرحمن اليوسفي لمدة سنتين، إلا أنها تمت بشكل فردي ومن دون تنسيق مع بقية القوى السياسية الأخرى التي اضطلعت مكرهة بدور المعارضة السياسية.

تبقى المشكلة المطروحة هي تاريخ هذه المعارضة والتأثيرات السلبية التي قد يسببها أي تعامل أو تحالف معها في مستقبل الحزب ومساره السياسي، الذي كان يراهن على نصاعته الأيديولوجية ونقائه السياسي. وأمام السجال السياسي والجدل الأيديولوجي الذي خلفته أحداث 16 أيار/ مايو، بين المكون الحداثي من النخبة السياسية والإسلاميين، أدرك الإسلاميون أهمية التحالفات

السياسية التي طالما غضوا الطرف عنها. فالواقعية السياسية تقتضي نوعًا من النفاق السياسي، وقدرًا من التريث والتمهل في إصدار المواقف وردات الفعل، ثم محاولة الدخول في أقطاب وشراكات مع النخبة السياسية القريبة من أطروحاتهم؛ إذ يمكن هذه التحالفات أن تكون درعًا واقية للحزب في بعض الفترات السياسية العصيبة، وتُعدّ هذه المسألة من أبرز الدروس المستفادة من مرحلة ما بعد 16 أيار/ مايو.

هي جزء من منظور الحزب الذي ضمّنه في ورقته المذهبية بالتأكيد أن: «من علامات نضج الممارسة السياسية اتساع نطاق الأرضية المشتركة بين مختلف مكوّنات الساحة السياسية، والتقلص المتزايد لدائرة الخلافات المبنية على المصالح الذاتية والشخصية، بما يؤدي إلى إعادة هيكلة الحياة الحزبية على أسس مذهبية وسياسية واختيارات موضوعية، وذلك من مداخل إعادة الجدوى والمصداقية للحياة السياسية»[23].

(3) البراغماتية السياسية في إبرام التحالفات

أفضت مراهنة حزب العدلة والتنمية في بداية إدماجه السياسي في عام 1997 على نصاعته الأيديولوجية ونقائه السياسي إلى عدم اكتراثه لهذه النوعية من التحالفات التي كان غير مدرك أهميتها لأسباب فصّلناها سابقًا، فكيف أدرك الإسلاميون أهمية التحالفات؟

نجم عن اجتياز الإسلاميين مرحلة تفجيرات 16 أيار/ مايو التي حمّلتهم القوى اليسارية المسؤولية المعنوية عنها وطالبت بحل الحزب والحركة، المرور بأول أزمة سياسية أثّرت في أدائهم السياسي والتشريعي، فهي مرحلة حرجة استلزمت تحلّيهم بالمرونة والليونة وتقديمهم العديد من التنازلات السياسية، مثل المشاركة المقننة والخط السياسي للحزب وجدلية العلاقة بين الحزبي والحركي، وكان بالإمكان أن يولّد تصلب مواقفهم المزيد من التأزم

(23) حزب العدالة والتنمية، «الورقة المذهبية؛ البرنامج العام،» سلسلة العدالة والتنمية، العدد 7، ص 36-37.

والمواجهـة، ومناخًا من الاحتقان والتوتـر بين العدالة والتنمية والسـلطة، الأمر الذي قد يؤثّر في طبيعة العلاقة بين الطرفين، ويُدخل مسلسل الإدماج التدريجي في مأزق سياسـي قد يتحول منزلقًا ينسـف مجموع المكاسب المحققة في هذه التجربة.

أمـا الثمن السياسـي الذي قدّمـه الحزب فتحـدد في اتخاذ قرار المشـاركة المحجَّمـة، وإبعـاد العناصـر السياسـية المتصلبـة، وتوضيـح الخـط السياسـي للحـزب، والحسـم فـي العلاقـة بيـن الحزبـي والحركـي، ما أثّـر فـي الصورة الخارجيـة للحزب، فكيفية حلـه لخلافاته الداخلية كانت تدبَّر بكيف تسـتحضر وجهة نظر السلطة وتحاول إرضاءها فخلف هذا ردودًا داخلية وخارجية؛

إن المكاسـب التي ارتأى قادة الحزب بحس براغماتي سياسـي كسبها عبر مشـاركة سياسـية مقننة، أكثر واقعية مـن خيـار المواجهة المفتوحـة والاحتقان السياسـي الذي كان سيُدخل الإسـلاميين في علاقتهم بالسلطة في المغرب إلى متاهات غير مضمونة العواقب؛

نجـم عما شـهده الشـارع العربـي خلال مـا سُـمّي بـ«الربيـع العربي» من حـركات احتجاجيـة أطاحـت مجموعـة مـن الأنظمـة التسـلطية التـي شـاخت قياداتها وأصيبت بالعقم السياسـي تسريع خطوات الإصلاح بغية احتواء الوضع والحيلولة دون انفجاره، حيث أقدم الملك محمد السادس على خطوة استباقية أفضـت إلى تعديـل الوثيقـة الدسـتورية فـي خطـاب 9 آذار/ مـارس، ما حظي بالقبول علـى الرغم من معارضة حركـة 20 فبراير بمختلـف مكوّناتها وجماعة العدل والإحسان أحد أبرز التنظيمات الإسلامية الفاعلة في المغرب.

هـي الظرفيـة السياسـية التي اسـتفاد منها سياسـيًا حـزب العدالـة والتنمية وعمل خلالها على بلورة مقترحاته الدستورية والسياسية التي ضمّنها التنصيص على إمارة المؤمنين والمؤسسـة الملكية ودفاعه عنهما إلى جانب تأكيده السـير قدمًا في مسـاره السياسي الإصلاحي من داخل النظام لكن بتدرج، وهي رسائل طمأنة سـاهمت إلى حد كبير في التخفيف من عناصر عـدم الثقة والتوجس بينه وبين المؤسسة الملكية.

كان من نتائج هـذا الحراك المجتمعي والسياسـي صياغة دسـتور جديد حظي بقبول الشـعب، ترتب عليـه تنظيم انتخابات برلمانية سـابقة لأوانها في 25 تشـرين الثاني/ نوفمبـر 2011 نجـم عنهـا فـوز العدالة والتنميـة بـ 107 مقاعـد برلمانية، تلاه ترؤسـه الحكومـة الحاليـة بزعامة عبد الإله بـن كيران، ما حوّله من القيـام بدور المعارضة السياسـية من داخل البرلمـان إلى مرحلة تدبيـر الشـأن العـام؛ وإذا كانـت الواقعية السياسـية تقتضـي نوعًا مـن النفاق السياسـي، وقدرًا من التأني والتمهل في التعبير عـن المواقف وردّات الفعل، ثـم محاولـة الدخول في أقطـاب وشـراكات مع النخبـة السياسـية القريبة من أطروحاتهـم ومرجعياتهم؛ فإن تنامـي البعد المصلحي جسـد المرحلة الثالثة التـي سـمّيناها البراغماتية السياسـية في إبـرام التحالفـات السياسـية[24] التي

---

(24) مـن مؤشـرات تنامي هـذه النزعـة البراغماتية السياسـية خصوصًـا بعد تولي حـزب العدالة والتنميـة الأغلبيـة الحكومية بزعامة بـن كيران واسـتماتته في الدفاع عـن اختياره السياسـي، ومبالغته في التقرب من المؤسـسة الملكية باعتبارها رسـائل طمأنة سياسية ودعامة للتغيير والإصلاح، إكثارُه من انتقاد مسـارات القـوى الرافضة العمل من داخل قواعد اللعبة السياسـية في إشـارة مباشـرة إلـى جماعة العدل والإحسـان: «إن حـزب العدالـة والتنمية وهو يعيـد بناء أطروحتـه اعتبارًا لذلـك كله، يظل وفيًـا لمنهجه العام القائم على المشـاركة السياسية الفاعلة، والإصرار على نهج الإصلاح من خلال المؤسسات المبني على الثقة الكبيرة في المسـتقبل والإيمان بقدرة الشـعب القادر من خلال تراكم وعيـه بحقوقه وواجباته، واسـتعادة ثقته في العمل السياسـي (...) ومن ثم عدم الاستسـلام لعوامل التيئيس والإحباط مهما قويت وتعددت».

حـزب العدالـة والتنميـة، «مشـروع أطروحـة المؤتمـر الوطنـي السـابع، شـراكة فعالـة فـي البناء الديمقراطي من أجل الكرامة والتنمية والعدالة والتنمية الاجتماعية،» تموز/ يوليو 2012، ص 3.

وبعد أن أحرجت جماعة العدل والإحسـان من سـلوك عبد الإله بن كيران، رئيس الحكومة الذي ما فتأ يهاجم في مناسبات عدة اختيار الجماعة واصفًا إياها بالتيئيس والسلبية، محتفيًا بنشوة الوصول إلى السـلطة ومن ثمة مبرزًا نجاعة اختياره السياسـي بالإصلاح من داخل النظام، كتبت الجماعة رسـالة خطية إلى قيـادة حركة التوحيد والإصلاح وحـزب العدالة والتنميـة توضح فيها حقها فـي الاختلاف معها بعد تقديم عبارات الود والمحبة، وترى أن مسـار حزب العدالة والتنمية سيضيّع على البلاد فرصًا ثمينة، وأن المؤسسات التي يعمل من داخلها تشكّل هوامش على متن الاستبداد:

«ففـي الوقـت الذي ذهـب فيه التونسـيون والمصريـون إلى أبعـد ما تيسـر لهم من انتخـاب لجنة تأسيسـية علـى مـرأى ومسـمع مـن الشـعب وبـكل شـفافية (...) كان الالتفـاف والروغـان، ودخلنا في اللعبة القديمـة الجديدة، لعبة المراجعات الدسـتورية، لنصل إلى دسـتور غامض جـدًا ومفتوح على كل التأويلات، بل سـيُفتح على أخطر التأويلات يوم يشـعر الاستبداد - كما يتوهم - أن العاصفة مرت وأن محنته معها انتهت.

=

ازدادت خلال مرحلة ما سُمّي بالربيع العربي بوصولهم إلى قيادة العمل الحكومي.

أدى إدراك الفاعل السياسي الإسلامي أهمية إبرام تحالفات وشراكات إلى التفكير في نوعية العلاقة التي تربطه ببقية النخب السياسية، على أساس التمييز بين التحالف وفق مرجعيات أيديولوجية مشتركة وبرامج وتوجهات سياسية محددة، أو تحالفات ظرفية موقتة يكون الموجه لها هو النفعية والمصلحة والمال السياسي، وهو اختيار سياسي سيكون حاسمًا في المغزى من العمل السياسي والماهية من وجوده، خصوصًا بالنسبة إلى حزب العدالة والتنمية الذي سيكون ملزمًا تحقيق التوازن بين البعدين الأيديولوجي والعملي في ممارسته العمل السياسي[25]. إلا أن تنامي النزعة الواقعية أسقط الحزب

= وهنا، إخوتنا الأفاضل، نختلف معكم جذريًا، ونعتبر - وهذا تقديرنا - أن تزكيتكم ودفاعكم عن هذا الدستور كانا مساهمة في الالتفاف على المطالب الحقيقية للشعب، ومساهمة كذلك في تضييع فرصة ليست بالهينة، مع العلم أن الفرص الكبرى لا تدوم إلى الأبد.

إن من الوهم أن يظن أحد أنه أنقذ البلاد و«مؤسساتها» مما جرى عند غيرنا من شعوب الأمة، فالآلة المخزنية -إلى أن يشاء الله الفعال لما يريد - تعمل على الدفاع عن ذاتها واستعمال من تشاء كيف تشاء (...) ولعل من أخطر ما في القضية التلبيس بهذا الموقف على جزء من الشعب، بل جزء من الأمة وفئة من علمائها الذين لا يثنينا احترامهم وإجلالهم عن أن نختلف معهم في الرأي والتقدير، وأن نسمي الأمور بما سماها رسول الله (ﷺ) كما ثبت عنه في الصحيح: «ملكًا عاضًا» و«ملكًا جبرية»، وأن نحمد الله الذي ذهب بجزء غير قليل منها، ورفع عن الأمة - وإلى الأبد بإذن الله - غمة «التوريث» وما واكبه وسار في ركابه من مصائب في الجمهوريات الملوكية الهالكة والمتهالكة.

عودة إلى «المؤسسات»:

وهذه واحدة من أمهات الاختلاف بيننا وبينكم - إخوتنا الكرام - فالمؤسسات التي تعملون وتدعون للعمل من داخلها هي في واقعنا المغربي هوامش على متن الاستبداد، وديكورات لتزيين الحكم المخزني. ولقد خبرتم - مع الأسف - هذه المؤسسات وكيف يتلاعب بها قبل الدخول إليها وأثناء العمل فيها، وجربتم - إلى حد ما - سطوة وجبروت الماسكين بخيوطها.

ووصولكم اليوم إلى هذه المؤسسة «الجديدة» لا علاقة له من قريب ولا من بعيد بسير طبيعي معالمه المنافسة الشريفة والمصداقية والكفاءة، بل جاء ذلك كما يعلم القاصي والداني، نتيجة هذه التحولات التي عاشتها الأمة ولا تزال، ولم يكن المغرب استثناء».

مجلس إرشاد جماعة العدل والاحسان، «نص رسالة العدل والإحسان إلى حركة التوحيد والإصلاح،» 8/ 1/ 2012، الموقع الإلكتروني لجماعة العدل والاحسان.

(25) رشيد مقتدر، «الإسلاميون المغاربة والتحالفات الممكنة مع اليسار،» يومية المساء، 2/ 2، العدد 650، 22/ 10/ 2008، ص 13.

في البراغماتية السياسية التي برزت بجلاء بعد قيادة العدالة والتنمية الأغلبية الحكومية، وكان من نتائجها إبرام تحالف حكومي مع بعض القوى السياسية (التقدم والاشتراكية) [26] التي كانت تناصبه العداء السياسي وتتناقض تناقضًا صارخًا مع مرجعيته الفكرية ومشروعه السياسي.

---

(26) حزب التقدم والاشتراكية: تم خلق نواة الحزب الشيوعي في المغرب وتأسيسه بزعامة ليون سلطان في تموز/ يوليو 1943، وأصبح يسمى الحزب الشيوعي المغربي بعد موت ليون سلطان في عام 1945 وتعويضه بالمرحوم علي يعتة، وعبّر عن استقلاليته عن الحزب الشيوعي الفرنسي متخليًا بذلك عن فكرة الاتحاد الفرنسي، وكان أول حزب سياسي تبنّى صراحة الأيديولوجية الماركسية اللينينية، وسيتم حظره في عام 1959 بمجرد تقديم أوراق اعتماده الرسمية، بعد صدور قانون الحريات العامة بدعوى تعارض رؤاه ومبادئه المادية مع الإسلام.

وستجري مهاجمته من طرف الحركة الوطنية خصوصًا التيار المحافظ منها (حزب الاستقلال)، على أساس اعتناقه ما كانت تسميه بالأيديولوجية المستوردة، بينما اتهمه البعض الآخر بالإلحاد ومواقفه المعادية للإسلام.

أفضى سعي الحزب إلى تجاوز تأثيرات الحظر إلى تغيير اسمه مرتين، من «الحزب الشيوعي» إلى حزب «التحرر والاشتراكية» في عام 1969 بعد عقده مؤتمرًا عامًا، وسينهج خطًا مسايرًا للسلطة، إلا أنه سيتم حظره مرة ثانية في إثر مشاركته في ندوة للأحزاب الشيوعية بموسكو، وسيتم اعتقال قادته ومنع جرائده.

غيّر الحزب اسمه إلى حزب «التقدم والاشتراكية» في عام 1974 متبنيًا شعار «الثورة الوطنية الديمقراطية»، كما عمل على حذف الماركسية اللينينية من نظامه الأساسي وتعويضها بالاشتراكية العلمية، من خلال مقاربة تسعى إلى التوفيق بين الأيديولوجية الاشتراكية ذات المنظور الراديكالي الساعية إلى التغيير الجذري وبين الدين الإسلامي، وإظهارها في صيغة تكامل مع الدين ودعم له، بحكم تضافر ظروف موضوعية تجسدت في طبيعة المجتمع المغربي المحافظة، ولما لعنصر التدين من تأثير في الكتلة الناخبة.

وسيؤكد الحزب اعتماد مبادئ الاشتراكية ومُثلها الإنسانية وقيمها النبيلة، وأن ما آل إليه الفكر الاشتراكي من أزمات وانتكاسة لا يقتضي التخلي عنها، فليست الاشتراكية بمثلها العليا وقيمها الإنسانية هي التي أخفقت، وإنما الذي أخفق «هو تجربة تاريخية معينة راكمت في آنٍ واحد مكتسبات وعيوبًا».

إن تاريخ حزب التقدم والاشتراكية لا يعدُ محاولة لمطابقة برنامج «الثورة الوطنية الديمقراطية» مع متطلبات المشروعية (Légalité) المملاة من السلطة، وهو ما جعل منه حزبًا إصلاحيًا شرعويًا (légaliste).

انظر: محمد ضريف، «الأحزاب السياسية المغربية 1934-1975»، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي (شباط/ فبراير 1993)، ص 96-97؛ عبد القادر الشاوي، اليسار في المغرب 1970-1974: تجربة الحلم والغبار (الدار البيضاء: [مطبعة النجاح الجديدة]، 1992)، ص 80-82؛ حزب التقدم والاشتراكية، «مشروع أطروحة المؤتمر الوطني السادس»، ص38-39، و Abdellatif Agnouche, *La Dialectique: Institution/légitimité au Maroc à l'heure du changement politique hypothétique* (Casablanca: Gauthier, 1998), p. 53.

يمكن تبرير التحالف مع الخصوم الأيديولوجيين للإسلاميين بمبررات من قبيل اتفاقهم مع حزب التقدم والاشتراكية والحركة الشعبية باعتباره حزبًا أغلبيًا تابعًا للسلطة على أساس برنامج حكومي مشترك، «إن الحزب يعتبر نفسه جزءًا لا يتجزأ من الأغلبية، بل إنه يشكل قاطرتها بحكم قيادته للحكومة، وهو ملزم سياسيًا وأخلاقيًا بمساندتها»[27].

إن السير في هذا المسار السياسي القائم على إبرام التحالفات على أساس الواقعية السياسية قد يجنح تدريجًا نحو براغماتية سياسية سلبية قد تفضي إلى الإضرار برمزية الحزب وقد تمس رصيده المعنوي والسياسي، بعد أن بدأ رئيس الحكومة عبد الإله بن كيران يتراجع عن بعض وعوده الانتخابية بمحاربة الفساد والاستبداد، وتبرير ذلك بطي هذه الصفحة والعمل على احتواء الفساد بالصفح عن المفسدين، ما اعتبر تراجعًا سلبيًا من حزب العدالة والتنمية عن شعاره الانتخابي «بمحاربة الفساد والاستبداد».

إن السير في مسار البراغماتية السياسية المبنية على الذرائعية والمصلحية قد يتحول سلبًا في حال الإخفاق السياسي، وفي عدم الوفاء بالوعود السياسية والانتخابية إلى انتهازية سياسية.

ثالثًا: جماعة العدل والإحسان واستراتيجية التغيير من خارج قواعد اللعبة السياسية

تعتبر جماعة العدل والإحسان[28] من أبرز القوى الإسلامية في المغرب،

---

(27) حزب العدالة والتنمية، «مشروع أطروحة المؤتمر الوطني السابع، شراكة فعالة في البناء الديمقراطي من أجل الكرامة والتنمية والعدالة والتنمية الاجتماعية،» تموز/يوليو 2012، الموقع الإلكتروني لحزب العدالة والتنمية، ص 18.

(28) شكلت فترة السبعينيات مرحلة تمهيدية لما قبل ولادة جماعة العدل والإحسان التي مرت من مسارات متعددة يصعب حصرها وبشكل مقتضب يمكن اعتبار رسالة «الإسلام أو الطوفان» التي أرسلها عبد السلام ياسين في عام 1974 إلى ملك المغرب هي التي شكلت مرحلة ما قبل النشأة، ثم تلا ذلك إصدار مؤلفات عدة يبقى أهمها على صعيد البناء التنظيري والتنظيمي للجماعة «المنهاج النبوي» الذي يُعَدّ الرؤية الأيديولوجية والمذهبية والموجه لمسار ورؤى الجماعة والمهيكل لتنظيمها، وفي عام =

وهـي تمارس فعلها السياسـي من خارج النظام السياسـي، وهو مـا يجعل منها وفقًـا لأدبيات علـم السياسـة حركـة اجتماعيـة ذات طابـع احتجاجـي[29]، إن اشـتغالها خـارج النظام السياسـي ترتـب عليـه مجموعة مـن النتائـج القانونية والسياسـية، فهـي غيـر مقيدة بـأي التزام سياسـي أو مسـؤولية قانونيـة تجعلها تراعي في فعلها السياسـي موازين القـوى، ونوعية التحالفـات المبرمة وطبيعة المرحلة السياسـية.

1 - جماعة العدل والإحسان ونظام الحكم: أسباب التنافر ودواعي الخلاف

تسـتند جماعـة العـدل والإحسـان فـي بنيتهـا التنظيميـة ورؤيتهـا الفكرية والأيديولوجيـة ومشـروعها السياسـي إلـى البنـاء الفكـري والأيديولوجي لعبد السـلام ياسـين الذي ينفرد بصفته المنظّر الوحيـد للجماعة والموجّه لمسـارها بالمقارنـة بحركـة التوحيـد والإصـلاح التـي تعـرف تعـددًا فـي التنظيـرات والاجتهـادات، لذلك فـإن أي محاولة لفهـم جماعة العدل والإحسـان تسـتلزم التطرق إلى فكر منظّرها عبد السلام ياسـين، لكن من جهة ثانية راكمت جماعة العدل والإحسـان قـدرًا كبيـرًا مـن الكتابات مـن طرف مرشـدها العـام مقارنة بغيرها من الحركات الإسـلامية في المغرب، كما أنها تمكنت من تكوين قاعدة جماهيرية إسلامية واسعة، إذ تعتبر أكبر جماعة إسلامية من حيث القوة العددية

= 1979 تم إصدار الأعداد الأولى لمجلة الجماعة إلى حين مصادرة الأعداد 5-10- و16التي سـتحول إلى أسرة الجماعة في عام 1981؛

فـي عام 1982 رغبت الجماعة في الحصول على المشـروعية القانونية باسـم «جمعية الجماعة»، إلا أن السـلطات رفضت الترخيـص لها بدعوى «اقتحام ميدان السياسـة تحت شـعار الجمعية». ولجأت الجماعة في نيسان/ أبريل 1983 إلى تقديم ملف تأسيس جمعية أخرى باسم «جمعية الجماعة الخيرية»، التي تنص على أنها جمعية ذات طابع سياسي، ورفعت الجماعة في الأخير شعار «العدل والإحسان» في عام 1987، إلا أن السلطات أقدمت على حلها في عام 1990، فتشبثت الجماعة بقانونيتها بالاستناد إلى حكم قضائي.

(29) رشـيد مقتدر: «الحركات الاجتماعية ذات الطابع الاحتجاجي، «نمـوذج الحركة الأمازيغية والحركة الإسـلامية: دراسـة في أوجه التشـابه والتمايز،» في: ملف الحركة الأمازيغية، مقـدمات المجلة المغاربية للكتاب، عدد 27-28 (صيف/ خريف 2003).

والبنـاء التنظيمـي، إلا أن مـا يميزها هـو قدرتها على بنـاء مرجعية قائمـة بذاتها تمزج بين النسق الحركي والنسق الصوفي[30].

كيف عالج المرشد العام إشكالية السلطة السياسية؟

ينطلـق عبد السـلام ياسـين في تشـخيصه هـذه الإشـكالية مـن أن الجهاز الحاكم فـي البلاد لا يطبّق الشـريعة الإسـلامية، على الرغم من تضمن دسـتور البلاد على أن الإسـلام هو ديـن الدولة، إلا أن تفعيل هذا النـص وبلورته عمليًا وواقعيًا لا أثر له، وترتب على ذلك إقرار القانون الوضعي محل تطبيق الشـريعة فما هي الحلول التي يقترحها لمعالجة هذه القضية؟

إن العودة إلى رسـالة ياسـين الصادرة في عام 1974 بعنوان **الإسلام أو الطوفـان** تتضمن منظورًا مختلفًـا عن رؤى وتصورات بقية القوى الإسـلامية فـي المغـرب، حيث راهن علـى التغيـر الفوقي عبر القيـادة السياسـية العليا، بالاعتمـاد علـى آليـة الإقنـاع السياسـي واسـتحضار البعـد الدينـي فـي هذه العمليـة، فاختيار إصلاح واقع البـلاد من خلال إصلاح قمة الهرم السياسـي (المؤسسة الملكية) بالنصيحة السياسـية واعتماد الموعظة ليصلح حال الأمة بعد ذلك[31]، وهذا ما شكّل في نظره أقصر وسيلة وأنجع استراتيجية للخروج من الأزمة الحالية.

اقترح المرشـد العام على الملك «التوبة العمرية»، شـرطًا أساسـيًا للتكفير عمـا بدر منه في فتـرة حكمه السـابقة لبدء صفحـة جديدة في علاقتـه بالله لأن التوبة مقبولة. أما في علاقته بشـعبه فيذكر المرشـد أن التاريخ يؤكد فعليًا تحقق ذلـك من خـلال نموذج عمـر بن عبـد العزيز الـذي كانـت ظروفـه الاجتماعية والسياسية والمعيشية مطابقة لظروف الملك الحسن الثاني، واستطاع بالفعل أن

---

(30) عبد السـلام ياسـين، المنهاج النبوي: تربية وتنظيمًا وزحفًا»، ص 55 - 73.
(31) ياسين، المنهاج النبوي، ص 49.

يكون قدوة نادرة في التاريخ الإسلامي، شرط أن يحذر الملك النخب السياسية المحيطة به لأنها لا تطمح سوى للرئاسة والمجد[32] والسلطة والنفوذ، ويفسر ياسين موقفه من الانحراف الذي يميز عقلية وسلوكات النخبة السياسية بفساد عقيدتها، ويقترح بالمقابل على الملك حلين لهذه المسألة:

الأول استرجاع النفائس والأموال.

والثاني لفظ النخبة المحيطة به، عبر تنحيتها وتجريدها من مواقع السلطة والنفوذ باعتبارها أنجع وسيلة للحد منها، وأضاف ياسين جملة من الشروط الضرورية لاستكمال الحلول التي اقترحها:

- الوضوح على كتاب الله وسنَّة نبيّه.

- جمع أمر المسلمين على الحق، فإن النصاح هو خيط والمنصحة الإبرة، ومن ينصح يجمع الأمة ولا يفرقها.

- النصيحة بمعنى الصراحة والجمع لا يتأتى إلا بنقد الناصح والمنصوح بمعيار الكتاب والسنّة[33].

استمرت الجماعة على مواقفها نفسها بعد تولي الملك محمد السادس الحكم في عام 1999، وتُعد رسالة إلى من يهمه الأمر التي بعث بها عبد السلام ياسين إلى الملك محمد السادس غداة وصوله إلى الحكم الوثيقة السياسية الجديدة التي تعبّر عن موقف الجماعة الرسمي من الملك الجديد، وتعتبر أن الوضع الذي أضحى يواجه المغرب بحاجة إلى منقذ بغية تفادي السقوط في الهاوية «أصبح الملك الشاب اليوم مدعوًا إلى تحمّل مسؤولية إنقاذ البلاد من الهوة التي تكاد تنهار فيها، لا أحد يجهل من المراقبين للشأن المغربي - إن تحلى بقليل من اليقظة - أن النظام بأكمله في تحلل سريع، ولا يكفي لتطبيب

(32) ياسين، المنهاج النبوي، ص 82-83.

(33) ياسين، المنهاج النبوي، ص 90-91.

وضعه المعتل إرسال «الإشارات القوية» التي يحاول عبرها القصر أن يبدي حزمه ويُشَيِّد سلطته برد مظلمة هنا أو إلقاء خطبة مَوْشِيَّةٍ هناك».

ولإعادة الأمور إلى نصابها يقترح ما يلي: «لا مناص من إعادة النظر في النظام بأكمله. لا بد من وضع القطار على سكة جديدة. ولذا لا بد من قاطرة قوية ويد حازمة. لا بد من مراجعة شاملة»[34]، وذلك بالنهوض بالاقتصاد وتشجيع الاستثمار المنتج الموفر للشغل، وبناء مشروع مجتمعي وسياسي جديد «لا أمل لمحمد بن الحسن ولا لمغرب محمد ما دام الاثنان يخبطان في ليل الارتجال، ولا مخرج للجهاز المخزني من المتاهة التي يدور فيها مهما بلغت جرأة الملك الشاب، ومهما تعددت إنجازاته المقتحمة، ومهما عظمت الآمال التي يجسدها في أعين الشعب المعبّر عن ارتياحه. فما دام مشروع المجتمع المحدد بوضوح، المعبئ للشعب، كل الشعب، غائبًا فلا أمل في الإفلات من طوفان يوشك أن يحل»[35].

للخروج من الأزمة يرى مرشد الجماعة «فلا انطلاقة بدون تخليق للسياسة والإدارة والمجتمع. ولا تخليق للرعية ما لم يتخلق الراعي، ولا فعل هناك يستحق الذكر في صحف التاريخ ما لم يكن فعلًا أخلاقيًا»[36]، والاستغناء عن النهج السلطوي واحتكار شؤون الحكم والسياسة، ثم أخيرًا إعادة الأموال إلى الأمة وهو ما اعتبره ياسين حلًا سياسيًا وتاريخيًا جذريًا متميزًا، وواجبًا دينيًا وتوظيفها لحل معضلة المديونية «سيكون لتصفية ملف الدَّين بالثروة الملكية إيجابيات يعجز اللسان عن عدها. فالاستثمار سينطلق بعد توقف، والمال المخصص اليوم لتسديد أقساط الديون سيُحَوَّل نحو الاستثمار العمومي، والتعليم والتربية اللذان نَكَصا بالبلد إلى المرتبة 125 بين بلدان العالم سيطفوان إلى السطح. ستتحسن البنية التحتية المنهارة أو المنعدمة في المناطق

(34) عبد السلام ياسين، مذكرة «إلى من يهمه الأمر»، ص 11.
(35) ياسين، مذكرة «إلى من يهمه الأمر» ص 23.
(36) ياسين، مذكرة «إلى من يهمه الأمر» ص 30.

القروية، وسيُفك الحصار الاجتماعي والجغرافي المضروب على المناطق المحرومة ليَتراجع مد الفقر الجائع. ستُجفَّف مستنقعات البطالة بعد أن تُستعمل مضخات أكثر فاعلية من تلك التي تُشَغِّل ألفًا من العمال هنا أو مائة من الدكاترة والمهندسين هناك (...) لن تسد الثروة الموروثة خرق الدين الخارجي الواسع فقط، بل يمكنها أن تلبي الحاجيات الملحة للمغاربة»[37].

إلا أن عدم تلقي عبد السلام ياسين أي رد أو إشارة على هذه الرسالة المفتوحة والموجهة مباشرة إلى الملك، فُهم منه رفضًا صريحًا من النظام لشكلها ومضمونها والطريقة التي تمت بها، لتخلص الجماعة إلى الموقف التالي: إن تغيير قمة السلطة لم يكن له أي تأثير يذكر في بنية النظام السياسي، فالمسألة ليست مسألة أشخاص وإنما مشكلة توجه عام للنظام.

2 - المشاركة السياسية في الخطاب السياسي لجماعة العدل والإحسان

تؤكد جماعة العدل والإحسان إيمانها بمبدأ المشاركة السياسية، لأنه يدخل في إطار استراتيجية الجماعة للوصول إلى السلطة، ومن ثمة فإنه يساعد في تحقيق مشروعها السياسي وبلورته على أرض الواقع، إلا أن الإشكال بالنسبة إلى جماعة العدل والإحسان لا يتحدد في الموقف من المشاركة، وإنما في شروط هذه المشاركة وحدود الصلاحيات التي تخولها، يقول ياسين: «ليست طموحاتنا محدودة بموعد انتخابي أو تناوب على السلطة، لأننا نعلم أن تغيير حكومة ودستور معين لا يكفل إلا حل أزمة عرضية إن كفل وهيهات؟ ولا يستطيع إلا تهوية الجو السياسي ريثما يدفع تآكل النظام فرقة أو حزبًا معينًا في مستراح المعارضة الحزبية ليلمّع صورته، إن تغير وجهة المجتمع الذي ننشده لا يمكن أن يقتصر على سياسة موسمية هدفها التناوب على السلطة أو إصلاحات قصيرة المدى ينفذها تناوب ديمقراطي أو «توافقي»

(37) ياسين، مذكرة «إلى من يهمه الأمر»، ص 30-31.

مزيف يقوم على نفس نظام الفكر والقيم الذي أوصلنا هذا الدرك»[38].

من هنا تطرح الجماعة مجموعة من الإشكاليات التي تشكل الخط الفاصل بينها وبين المؤسسة الملكية، وهي إفراغ مؤسسات الدولة من الإسلام وتطبيق القانون الوضعي (عدم تفعيل إمارة المؤمنين وإقامة الدولة الإسلامية)، احتكار الحكم والسلطة (إشكالية السلطة السياسية)، إعادة توزيع الأموال على الأمة (التوزيع العادل للثروات).

تستند الجماعة في دعم طروحاتها إلى النقد السياسي لوظيفة الانتخابات في النظام السياسي المغربي التي تضطلع في نظرها بأدوار سياسية مختلفة عن تلك المزاولة في الأنظمة الديمقراطية، «تجري الانتخابات في المغرب من أجل إضفاء الشرعية على النظام المخزني الاستبدادي السائد، ومن أجل إضعاف الأحزاب السياسية وتحميلها وحدها مسؤولية الفشل والإخفاق أمام الشعب، وهي تجري أيضًا من أجل تحسين صورة السلطة أمام الرأي العام الدولي والظهور بمظهر الدولة الديمقراطية التي تحترم إرادة شعبها وتتوفر على مؤسسات منتخبة، وبهذا يحصل النظام على ما يسوّقه خارجيًا مقابل استمرار الاستبداد والقمع ومصادرة الحريات»[39].

أما عن الانتخابات فترى الجماعة أنها مشوبة بخروقات عدة، وبذلك قررت الجماعة عدم مشاركتها في الاستحقاقات الانتخابية كلها، مثل انتخابات عام 2002، والانتخابات الجماعية لعام 2003 والاستحقاقات التشريعية لـ 7 أيلول/ سبتمبر 2007 والاستحقاقات المحلية لحزيران/ يونيو 2009، وصولًا إلى استحقاقات 25 تشرين الثاني/ نوفمبر 2011 لأنها لا تختلف عن سابقاتها،

(38) عبد السلام ياسين، الإسلام والحداثة (وجدة: مطبوعات الهلال، 2000)، ص 324.
وقارن ذلك بالنص الأصلي للكتاب بعنوان: Abdessalam Yassin, *Islamiser la modernité* ([Rabat]: Alofok Impressions, 1998).

(39) انظر نص الوثيقة الصادرة عن المجلس القطري لجماعة العدل والإحسان بعنوان: «العدل والإحسان توضح حيثيات مقاطعة الانتخابات»، سلا بتاريخ 9 تشرين الأول/ أكتوبر 2011، الموقع الإلكتروني لجماعة العدل والإحسان، انظر: Yassin, *Islamiser la modernité*.

و تعتبرها مساهمة ماكرة ومنظمة تستهدف تضليل الشعب والتلاعب بإرادته واستصدار شهادة حسن سيرة ديمقراطية مزوّرة[40].

في المقابل، ظلت الجماعة على الموقف السياسي السابق نفسه، ولم تغيّر موقفها ورؤيتها لطبيعة الأزمة التي تشهدها البلاد، واحتفظت بالتشخيص السياسي والأيديولوجي السابق نفسه[41].

3 - موقف الجماعة من الأحزاب السياسية: الرؤية للتحالفات

للحديث عن التحالفات السياسية لا بد لدى الجماعة من التمهيد له برصد رؤيتها للأحزاب السياسية والنخب السياسية التي تشتغل، كان الموقف السياسي والأيديولوجي لجماعة العدل والإحسان من الأحزاب السياسية يتسم بالسلبية والنفور مند نشأتها حيث اعتبرت أن الأحزاب المعارضة منها أو المصطنِعة آلياتٍ تم ترويضها من طرف النظام، وأن وظيفتها هي المباركة والتعبير عن موافقتها «التوافقية»[42]، وعمم عبد السلام ياسين حكمه على عموم النخبة السياسية: «إن الطبقة السياسية العجوز تدير معركة خلفية غايتها إفشال كل تغيير، لكن الشعب المخلص لدينه رغم جهله الطامي يتبرأ منها، هذه الطائفة السياسية العجوز لا تدرك أنها تقطع الطريق على الأجيال الجديدة التي تفوقها تكوينًا وأهلية، لخدمة مصالح الشعب المسلم هؤلاء السادة المسترخون على أرائكهم المستسلمون لصفعات السنين، الممتلئون زهوًا، هؤلاء المسؤولون عن النزيف [النزف] الذي يمتص دماءنا لا بد أن ينصرفوا لكي يتغير المجتمع»[43]، بل إن تاريخ هذه الأحزاب كافٍ لفضحها في عين الشعب لذلك مصيرها هو

---

(40) وثيقة: «العدل والإحسان توضح حيثيات مقاطعة الانتخابات»، سلا بتاريخ 9 تشرين الأول/ أكتوبر 2011.

(41) وهو الموقف نفسه الذي أكده التقرير السياسي للدورة الرابعة عشرة للمجلس القطري للدائرة السياسية لجماعة العدل والإحسان في 24 و25 تشرين الأول/ أكتوبر 2009.

(42) انظر: Abdessalam, pp. 319-343.

(43) ياسين، الإسلام والحداثة، ص 327-328.

«المـوت الطبيعي» التلقائي بعـد القومة[44]، أمـا عن الفاعلين السياسـيين الذين يقـودون هـذه الأحـزاب، فيعتبرهـم ياسـين أصل الانحـراف ومكمـن العطب، لأسباب عدة، حيث هدف هذه النخبة هو الرئاسـة والسلطة والنفوذ، وإن سبب انحرافها يعزى إلى فساد عقيدتها وحذّر ياسين الملك من فساد النخبة السياسية ونصحه بتجريدها من مواقع السلطة والحكم[45].

لا يمكن التحالف السياسـي مع قـوى حزبية ترى فيها الجماعـة جزءًا من الأزمة والفسـاد المستشـري داخل الحقل السياسـي، وبالمقابل قامت الجماعة بعقد بعض التنسـيقات والتحالفات المرحلية مع بقية القوى الإسلامية المغربية في بعض المناسبات الخاصة[46].

إذا كان موقف جماعة العدل والإحسان من الأحزاب السياسية وتحالفاتها سـلبيًا فما هو موقف الأحـزاب من مبادرة الميثـاق الإسـلامي[47] التي طرحتها الجماعة:

يمكن أن نوجز ردات فعل النخبة السياسـية المغربية في شأن فكرة الميثاق الإسلامي في ثلاثة مواقف:

---

(44) ياسين، المنهاج النبوي، ص 414.

(45) بدأنا نلاحظ نوعًا من التحلحل في هذه المواقف السياسـية، حيث هنأت الجماعة في الآونة الأخيرة بعض زعماء الأحزاب السياسـية الذين انتُخبـوا، مثل تهنئة عبد الله بن كيـران على إعادة انتخابه للمرة الثانية أمينًا عامًا لحزب العدالة والتنمية بعد انعقاد المؤتمر الوطني السـابع، وانتخاب حميد شـباط أمينًا عامًا لحزب الاستقلال عوضًا عن عباس الفاسي.

(46) انظـر البيـان الصادر عن الحـركات الإسـلامية التي ضمت كلٌ مـن الحركة مـن أجل الأمة وجماعة العـدل والإحسـان، والبديل الحضـاري وحركة التوحيد والإصـلاح، ونادي الفكر الإسـلامي، الصادر يوم الأحد 18 أيار/ مايو 2003 بعنوان «إدانة جماعية للأعمال الإرهابية».

(47) تعود فكرة الميثاق إلى عقد التسـعينيات حيث دعى عبد السـلام ياسـين إلى ميثاق إسلامي بقولـه: «هلمّوا إلـى ميثاق مسـلم المعنى والمبنى، مسـلم القيادة والقاعدة، مسـلم المبـادئ والأهـداف، ميـثاق جـماعة المسـلمين يدخل فيه مـن يدخل من مكونـات المجتمع ويخرج عنه مـن يخرج»، وبعد هذه الوقفة تقترح الجماعة أن يطرح كلٌ تصوره بعد مناقشـة على مرأى ومسـمع من الشعب، لتنبثق لجنة تُنتخب من طرف الشـعب لوضع وصوغ إطار قانوني قد يسمى دسـتورًا أو ميثاقًا... وسيتم التعامل على ضوئـه مع المرحلة المقبلة، انظر: عبد السـلام ياسـين، حوار مـع الفضلاء الديمقراطيين (الـدار البيضاء: مطبوعات الأفق، 1994)، ص 89.

- الموقف الأول: تجاهل هاته الدعوة وتفضيل عدم الاكتراث بها؛

- الموقف الثاني: تثمين المبادرة والمطالبة بإعادة النظر في شكلها ومضامينها حتى تنسجم مع التوجهات السياسية العامة؛

- الموقف الثالث: اتهام عبد السلام ياسين بالتنظير للإقصاء، لأنه حدد أرضية الميثاق ومحتوياته بناءً على أرضية إسلامية تعكس مرجعية الجماعة ورؤيتها الأيديولوجية، وبالتالي فإن الجماعة تعطي لنفسها موقعًا سياسيًا أعلى من بقية الفرقاء السياسيين بل حتى الإسلاميين أنفسهم، واعتبر هذا الموقف أن هذه المبادرة مجرد مناورة لفك العزلة عن الجماعة والحصار الذي وضعت نفسها فيه، لتفادي الانكماش والتراجع اللذين أصبحت تعانيهما منذ أواخر التسعينيات، فمنطق الجماعة السياسي والفكري طبقًا لهذا الموقف أحادي الرؤية ومزدوج الخطاب (دولة القانون والمؤسسات في أثناء المحن، ودولة الخلافة في أثناء القوة) ومناهض للأحزاب السياسية كما يدلل على ذلك العديد من فقرات «المنهاج النبوي»، فكان حريًا بمرشد الجماعة لو كان ديمقراطيًا طرح الفكرة ليحدد النقاش شكلها ومضامينها ويتوافق في شأن مرجعيتها.

يمكن تفسير سلوك جماعة العدل والإحسان وموقفها من التحالفات السياسية بأن القوى الاجتماعية البارزة التي لديها مشروع أيديولوجي وسياسي جديد، ترى في نفسها البديل السياسي للشعب، ما يعكس نزعة أيديولوجية تسعى إلى الحفاظ على نقائها السياسي وتفرّدها الأيديولوجي، ولا سيما أنها تشتغل خارج قواعد اللعبة السياسية وبعيدة كل البعد من إكراهات الالتزام السياسي الذي يبدأ بالدخول إلى المجال العام، وتزداد حدته وتأثيره بتولّي المسؤولية الحكومية.

4 - جماعة العدل والإحسان في سياق تحولات ما يسمى بالربيع العربي

اتسم السلوك السياسي للجماعة بالاشتغال خارج البوابة الرسمية عبر الخرجات الاحتجاجية والتظاهرات الطالبية والنقابية، وهي تحرص في فعلها

السياسي على تأكيد صوابية اختيارها السياسي الرافض خيار المشاركة السياسية واعتبار عملية الاندماج تدجينًا واحتواءً من لدن النظام السياسي لها.

يتميز خطاب جماعة العدل والإحسان بانسجامه مع مرجعيتها الأيديولوجية وخطها السياسي الرافض العملية السياسية أمام تصاعد وتيرة المشاكل الاجتماعية والسياسية، فأخذ خطاب الجماعة نبرة احتجاجية معارضة لسياسات النظام ومنتقدة اختياراته، متتبعة أخطاءه وعثراته، وسهّل عمل الجماعة ولوج المعارضة اليسارية التاريخية حكومة ما سُمّي «التناوب التوافقي» في عام 1997، وقيام حزب العدالة والتنمية بأداء دور المعارضة المؤسساتية داخل البرلمان التي تأخذ في الاعتبار موازين القوى وطبيعة التحالفات، الشيء الذي استغلته الجماعة لنقد الحكومة والمعارضة عبر تشكيكها في الجدوى من العملية السياسية برمتها، والفائدة من عمل الحكومة التي تراها مفتقدة أي صلاحية أو سلطة تمكّنها من تحقيق ما وعدت به، ما جعل علاقة جماعة العدل والإحسان بالسلطة تتسم بالتأزم والمواجهة، حيث راهنت الجماعة على الحقل الاجتماعي والثقافي والمدني باعتبارها مرحلة أولية مكنتها من الظهور قوّة سياسية ذات امتدادات اجتماعية، وبالتالي فهي تركّز في سلوكها السياسي على كبوات النظام والأخطاء التي تعتري سياساته، وتعمل على نقدها وإبرازها للتدليل على صدقية طروحاتها وما تراه إخفاقًا لسياسة الحكومة التي تعتبرها آلية مُسخّرة في خدمة النظام.

سعت الجماعة مثل غيرها من الحركات الاحتجاجية إلى الاستفادة من الدينامية السياسية والاجتماعية التي عرفها الشارع العربي الإسلامي، ولا سيما بعد نجاح كلٍّ من الثورة التونسية والمصرية والليبية التي شكّلت دعمًا سياسيًا لها ولكل القوى المدنية والسياسية الطامحة إلى التغيير، فعمدت الجماعة إلى الرفع من سقف مطالبها السياسية والاجتماعية الرامية إلى التغيير الجذري لقواعد اللعبة السياسية، وذلك بإعلان رفضها ما سمّته الدستور الممنوح الذي كرّس في نظرها الهيمنة والاستبداد، كما دعت الجماعة إلى مقاطعة الانتخابات التشريعية، والقطع مع عقلية الوصاية على الشعب والالتفاف على مطالبه، وتحقيق العدالة الاجتماعية والاقتصادية.

الملاحظ أن بنية الخطاب السياسي للجماعة رمت إلى إلغاء الدستور الحالي، ودعت إلى مقاطعة التصويت على الدستور وإحداث هيئة تأسيسية لإعادة صوغه، والقطع مع الاستبداد والعمل على إعادة تحديد صلاحيات المؤسسة الملكية، فبدا خطاب الجماعة بصيغته الحالية ذا مرجعية حقوقية كونية، كأنه غير صادر عن حركة إسلامية، إذ نادرًا ما يستحضر المرجعية الأيديولوجية للجماعة. سعت الجماعة إلى العمل باعتبارها حركة احتجاجية خلال هذه المرحلة الجديدة برفقة القوى المدنية الداعية إلى التغيير الجذري، مثل حركة 20 فبراير والجمعيات الحقوقية وبعض القوى اليسارية، مثل النهج الديمقراطي وبعض مكوّنات اليسار الجديد وغيرها، وعملت على الرفع من سقف المطالب السياسية والدستورية والمطالبة بالتغيير الجذري لقواعد اللعبة السياسية التي تكرّس سمو المؤسسة الملكية، مستفيدة من الموجة الجديدة للدمقرطة والمطالبة بالحرية التي يعرفها العالم العربي، ما يجعل الجماعة تتجاوز تداعيات مرحلة ما سُمّي بالرؤى والمبشرات التي كان لها تأثيرات سلبية فيها، فعملت على صوغ خطاب سياسي ديمقراطي(48) حاولت من خلاله تأكيد صدقية طروحاتها الرافضة المشاركة السياسية، وفي الوقت نفسه أبرزها الخطاب فاعلًا سياسيًا يسعى إلى التغيير الجذري، وهو ما قد يجدد قدراتها على تجنيد واستقطاب عناصر جديدة.

في المقابل تجد الأحزاب السياسية التقليدية نفسها في وضعية سياسية صعبة نسبيًا، فهي تتموضع في نوع من الانتظار والترقب لحين اتضاح الحركية السياسية والاجتماعية، مختبئة وراء المبادرة التي قام بها الملك محمد السادس والرامية إلى تعديل الدستور، من دون أن تكلف نفسها عناء القيام ببعض

(48) تعتمد جماعة العدل والإحسان على رؤى منظّرها عبد السلام ياسين، وتُميّز الجماعة في رؤيتها للديمقراطية بين البعد الفلسفي المفرز لها الذي ترفضه باعتباره يسقطنا في ما تسميه اللائكية والإباحية والمادية، وبين الديمقراطية باعتبارها آلية وهو ما تقبله. والملاحظ خلال مرحلة الحراك السياسي الذي شهده المغرب منذ عام 2011 وبعد سقوط العديد من الأنظمة العربية المتسلطة، أن الخطاب السياسي للجماعة من خلال البيانات والبلاغات والتقارير التي كانت تصدرها أضحى يعتمد بكثافة على المرجعية الحقوقية الحديثة من قبيل «الديمقراطية، الاستبداد، حقوق الإنسان...»، بينما انتفت بقية المفاهيم التقليدية التي تستعملها الجماعة «مثل الميثاق والخلافة على منهاج النبوة وغيرها»، ما جعل خطاب الجماعة يتشابه في بنيته ومصطلحاته ومفاهيمه بخطابات القوى المدنية والحزبية الحداثية.

التغييرات الجوهرية في بنيتها التنظيمية ومشاريعها السياسية حتى تواكب الحركية الجديدة للمجتمع.

أفضت هذه البراغماتية إلى التأثير في الصورة الرمزية للعديد من الأحزاب السياسية، وكان من نتائجه عدم قيام أغلبيتها بأدوارها التأطيرية والرقابية الحقيقية متسترة وراء ما يقوم به عاهل البلاد، ما يؤشر إلى أنها لم تستوعب بعد التحولات الجارية في العالم العربي. سعت جماعة العدل والإحسان وبقية القوى السياسية المعارضة من خارج النظام إلى مواكبة مسيرة الشباب الطامح في التغيير بغرض اكتساب شرعية نضالية جديدة قد تستند إليها في حالة نجاح الشارع في الضغط واكتساب المزيد من التنازلات السياسية.

استنتاجات وخلاصات

تميزت بدايات تحالفات حزب العدالة والتنمية باعتباره نموذجًا للقوى السياسية العاملة من داخل قواعد اللعبة السياسية ببقية القوى السياسية والحزبية باجتيازها ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى، مرحلة الانكفاء على الذات: اتسمت بغياب التجانس بينهم وبين بقية القوى السياسية، خصوصًا اليسارية، إذ تولّد لدى الإسلاميين باعتبارها ردة فعل نزعة أيديولوجية تسعى إلى الحفاظ على خصوصيتهم السياسية وهويتهم المرجعية، وابتعادهم من كل ما من شأنه أن يلطّخ «ماضيهم النظيف»، أو يؤثّر سلبًا في مستقبلهم، كما أفرزوا نوعًا من السلوك السياسي الذي ينزع إلى الانكفاء على الذات، والرهان على البيت الحركي الداخلي، عبر إصلاحه وترميمه وإعادة ترتيبه باعتباره محددًا حاسمًا في تشكيل قوة الإسلاميين داخل المعترك الانتخابي، فما هي طبيعة العلاقة التي كانت تربط بين حزب العدالة والتنمية وبقية القوى الحزبية التي كانت تقوم بدور المعارضة؟

عمل الإسلاميون على التأكيد المستمر عبر فريقهم البرلماني، أو من خلال ما يقوم به حزبهم من أنشطة سياسية، على نفي وجود أي قواسم مشتركة بينهم

وبين أحزاب الوفاق[49]، التي انتقلت مكرهة إلى أداء دور المعارضة السياسية، ما نجم عنه في ما بعد إخفاقها في القيام بها على الوجه الذي كان يرغب فيه النظام، الأمر الذي خلق نوعًا من الفراغ السياسي والأيديولوجي للقوى المعارضة الجديدة، فاستغله حزب العدالة والتنمية بذكاء لتقوية نفوذه السياسي، ولإبراز ديناميته المتنامية وقدرته على التعبير عن الفئات المهمشة والشرائح المستضعفة، فساهم هذا الفراغ في إبرازه في البداية باعتباره قوة سياسية جديدة ذات مرجعية إسلامية في ما سُمّي بالخطة الوطنية لإدماج المرأة في التنمية.

أبان تواضع الرصيد السياسي لأحزاب الوفاق في العمل السياسي المعارض، ضعف هذه الأحزاب البنيوي، وعدم قدرتها على تمثيل الجماهير الكادحة والفئات المتوسطة، الشيء الذي أوقعها في مطب سياسي أحرجها كثيرًا.

من ثمة خلُص حزب العدالة والتنمية إلى أن علاقته بهذه المعارضة لا تعدو مجرد تنسيقات جزئية لم تصل بعد إلى مستوى التحالفات، لذلك بدا لهم من الأفضل القيام بالمراوغة السياسية عبر التظاهر بعقد تنسيقات في إطار معارضة وطنية لحكومة ما سُمّي بالتناوب التوافقي، لكن على المستوى الفعلي كانت لدى الإسلاميين القناعة بضرورة العمل وحدهم حتى يتمكنوا من التميز السياسي، وإبراز هويتهم الأيديولوجية باعتباره اختيارًا سياسيًا لم يكن مستعدًا للتطبيع مع قوى سياسية خائرة استهلكت سياسيًا.

ليتفادوا من جهة ثانية محصلة سنوات من التدبير السيئ لهذه الأحزاب التي تتحمل مسؤولية ما آلت إليه الأوضاع، فكان منطق السياسة يلزم بالحفاظ على مسافة بينهم وبين هذه القوى حتى لا تُحسب عليهم.

اتسمت علاقة حزب العدالة والتنمية ببقية أطياف المعارضة بافتقادها الحد

---

(49) ضمّت الأحزاب المكوّنة للكتلة الوطنية كلًا من الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية وحزب الاستقلال وحزب التقدم والاشتراكية ومنظمة العمل الديمقراطي الشعبي.

وتشكلت أحزاب الوفاق من حزب الاتحاد الدستوري والحركة الشعبية والحزب الوطني الديمقراطي.

بينما ضمت أحزاب الوسط كلًا من حزب التجمع الوطني للأحرار والحركة الديمقراطية الاجتماعية والحركة الوطنية الشعبية.

الأدنى من الانسجام لخلق أغلبية مؤثّرة في العمل التشريعي، ما يفسر غياب علاقات تحالفية دائمة مع المعارضة الجديدة[50]، وانتفاء الرغبة في العمل المشترك مع بعض الفرق النيابية، الشيء الذي يعكس سلوكًا سياسيًا انتهازيًا غير مدرك لمتطلبات المرحلة، وأن لكل مرحلة سياسية رهاناتها واستراتيجياتها.

أبرز واقع اندماج حزب العدالة والتنمية داخل المجال العام مجموعة من التناقضات السياسية والأيديولوجية في علاقته أولًا بالمؤسسة الملكية، وفي علاقته من جهة ثانية بالقوى السياسية المشكِّلة للأغلبية الحكومية، خصوصًا اليسارية منها، ما أفضى إلى تأزّم العلاقة بين السلطة والإسلاميين التي تم احتوائها بتقديم الإسلاميين العديد من التنازلات ثمنًا سياسيًا لعملية الإدماج.

المرحلة الثانية، الوعي بضرورة عقد تحالفات وشراكات لتدعيم مسار الإدماج ولتوسيع النفوذ السياسي، وشكلت هذه المرحلة محكًا حقيقيًا لمدى نجاعة المشاريع الفكرية والسياسية للإسلاميين، ومناسبة لإبراز صدقية طروحاتهم وقدرتهم على إنجاز ما لم يحققه غيرهم من القوى اليسارية والليبرالية، ومدى تمكنهم من التشبع بقيم الحوار وتطوير القيم والممارسات السياسية الحضارية، وجعلها أكثر نضجًا وديمقراطية، فكانت محاولات التقارب بين حزبي الاتحاد الاشتراكي وحزب العدالة والتنمية فرصة لتبيّن مسار التحول لدى الفاعل السياسي الإسلامي ومحددات تحالفه مع خصم سياسي لا يقاسمه البعد الأيديولوجي والنضال التاريخي.

لوعيهم بأهمية التحالفات لتثبيت قدمهم في المشهد السياسي بالمغرب، عقد الإسلاميون أول تحالف سياسي لهم مع حزب القوات المواطنة، بزعامة أحد زعماء الباطرونا السابقين لتحقيق أهداف عدة: **أولها**، تطمين النخبة الاقتصادية بعدم تهديد الإسلاميين لمصالحها، وثانيًا، أن التعاون مع الحزب والتنسيق معه يُظهر الإسلاميين بصفتهم قوى تستحضر الجوانب الاقتصادية

---

(50) حزب العدالة والتنمية، الفريق البرلماني، «حصيلة السنوات الخمس: التزام وعطاء، الولاية التشريعية 1997-2002،» سلسلة العدالة والتنمية؛ 5، ص 21.

للبلاد؛ محاولة منهم لتفنيد الاتهامات الموجّهة إليهم بأن اهتماماتهم تنحصر في ما هو أيديولوجي وأخلاقي، من دون القدرة على اقتراح بدائل ملموسة لإخراج البلاد من الأزمة وطرح بدائل تنموية جديدة ملموسة.

إلا أن مآل هذا التحالف السياسي ظل محدودًا ولم يعمّر طويلًا لأسباب عدة، منها أنه ارتبط بظرفية سياسية كان الإسلاميون يعانون فيها العزلة وسعوا إلى تقديم رسائل سياسية للسلطة وبقية الأحزاب السياسية. كما أقدم حزب العدالة والتنمية داخل مجلس النواب على تشكيل لجنة لتقصي الحقائق في إثر تفاقم التداعيات السياسية والإعلامية لما سمي بفضيحة «شركة النجاة»[51]، وأفضى ذلك إلى فتح تحقيق قضائي في الموضوع إلا أن فسخ الغطاء القانوني للمسألة اعتبره الإسلاميون خطوة استُشف منها التهرب من تحديد المسؤوليات السياسية للملف.

السؤال المطروح: ما أصل الخلاف وطبيعته بين حزب العدالة والتنمية والقوى اليسارية والحداثية؟

تعزى أسباب الخلاف بين الإسلاميين والقوى اليسارية أولًا إلى عوامل أيديولوجية وفكرية، وثانيًا إلى الصراع على الاستحقاقات الانتخابية والغنائم السياسية.

يفسر التباين المرجعي بين الإسلاميين والقوى اليسارية والحداثية بالاختلاف الجذري على صعيد المرجعيات الأيديولوجية والمواقف السياسية. أفضى عدم اكتراث القوى الحزبية والسياسية لمطالب الإسلاميين عند بداية محاولاتهم تأسيس حزب سياسي أو دعمهم على الأقل، الشيء الذي ولّد لدى الإسلاميين موقفًا أيديولوجيًا يجنح نحو السلبية السياسية تجاه النخبة السياسية عمومًا واليسارية على وجه التخصيص، وحكم هذا السلوك دافعان سياسيان:

نجم أحدهما عن مواقف الإسلاميين من بعض القضايا الفنية والثقافية والأخلاقية والعمل على توظيفها أيديولوجيًا وسياسيًا، فتذمر العديد من

---

(51) فريق العدالة والتنمية، «الحصيلة النيابية لفريق العدالة والتنمية: الولاية التشريعية السابعة: 2002-2007،» (تموز/يوليو 2007)، غير منشور، ص 34-33.

المثقفين والفاعلين الجمعويين ورفضوا سعي الإسلاميين إلى فرض المزيد من الرقابة على بعض الأفلام، ومعارضة وجود بعض الكتب في المعارض الثقافية؛ والدعوة إلى منع مهرجان ملكة الجمال بالمغرب، والمهرجانات الموسيقية...

بدا الأمر للقوى الحداثية نوعًا من فرض الوصاية على المجتمع والقوى السياسية والاجتماعية التي لها الحق في مشاهدة ما تريد وقراءة وعرض المؤلفات والكتب كلها من دون انتقاء، وهو أحد أبرز النقاط الخلافية بين الإسلاميين الذين يسعون إلى اختيار كتب ومجلات تراعي ما تعتبره «أخلاقيات المجتمع»، وتحد من إشاعة منطلقات ثقافية مستوردة من الغرب تسعى إلى استلاب المجتمع، وبين القوى اليسارية التي ترى في عرض الكتب والمصادر من دون انتقاء نوعًا من التربية على حق الاختلاف وضمانًا للتعددية الثقافية والسياسية وإقرارًا بحرية الرأي والتعبير.

الدافع الثاني هو الصراع على المصالح السياسية في إثر اقتراب آجال الاستحقاقات المحلية والتنافس على المواقع السياسية والإدارية، وما تخوّله من مزايا مادية ورمزية يسيل لها لعاب محترفي السياسة، فخلّف هذا جوًا من المنافسة الشرسة بين الإسلاميين بصفتهم وافدين جددًا، أصبحوا خلال فترة وجيزة من الأحزاب السياسية الكبرى، وبين القوى السياسية اليسارية التي أضحت ترى في الإسلاميين مهددًا لمصالحها وتحديًا لنفوذها السياسي.

إلى جانب تشكك القوى اليسارية في قدرة الإسلاميين على الاندماج في اللعبة السياسية والتخوف من حقيقة نياتهم في شأن الديمقراطية وحقوق الإنسان، كان الموقف المرتاب من المشاركة السياسية للإسلاميين هو الصفة الغالبة على الرؤية السياسية للتيارات اليسارية المعتدلة منها والمتشددة، لمرحلة ما قبل وبعد ولوج الإسلاميين لمعترك السياسة، إلا أن بوادر الانفراج النسبي في العلاقة بين الإسلاميين والقوى اليسارية بدأت تلوح في الأفق عبر بروز رهانات سياسية جديدة.

المرحلة الثالثة، هي البراغماتية السياسية في إبرام التحالفات، ومن

مؤشـرات تنامي النزعة الواقعية سـقوط حزب العدالـة والتنمية فـي البراغماتية السياسـية التي بـرزت بجلاء بعـد قيادته الأغلبيـة الحكومية، وكان مـن نتائجها إبـرام تحالـف حكومي مع بعـض القوى السياسـية (التقـدم والاشـتراكية) التي كانـت تناصبه العداء السياسـي والأيديولوجـي وطالما طالبت بحلـه في فترات التأزم والمواجهة.

أفضى انتقـال حزب العدالة والتنمية من النظرة التبسـيطية للحكم وإدماجه السياسـي لمدة 14 عامًا باضطلاعه بدور المعارضة السياسية، إلى تكوينه لرؤية أكثر واقعية بحكم نضج تجربته السياسـية داخل المؤسسـات السياسـية للدولة، والاحتـكاك بمختلـف القوى السياسـية واحتـراف العمل السياسـي، عبر آليات اشـتغال البرلمان وهيئاته، مثـل اللجان البرلمانية والأسـئلة الشـفوية والكتابية، وتقديم ملتمس الرقابة وغيرها من الوسـائل والطرائق، الشـيء الذي أدمج بعدًا جديدًا في تجربة هذا التيار وطور بعض طروحاته ومشـاريعه بالاحتكاك بالواقع السياسـي الفعلـي، وأدى تطـور واقعيته السياسـية إلى نزوعـه نحـو البراغماتية السياسـية فـي إبـرام تحالفاتـه الحكوميـة مع قـوى تتناقـض وهويتـه المرجعية والأيديولوجية تناقضًا جذريًا.

إن السير في هذا المسار السياسي القائم على إبرام التحالفات على أساس الواقعية والتدرج شهد انحرافات نحو براغماتية سياسية، قد تفضي إلى الإضرار برمزيـة الحـزب وتمـس رصيـده المعنـوي والسياسـي، بعـد أن ناقـض رئيـس الحكومـة وعوده الانتخابية بمحاربة الفسـاد والاسـتبداد، وتعويضها «بعفا الله» عما سلف في إحدى حواراته التلفزية، وانتهاجه سلوكات سياسية ملتبسة (انتقاد المحيط الملكي ثم الاعتذار عن ذلك، الدعوة إلى محاربة الفساد ثم التخلي عن ذلك مع البداية...)، كما تجسـد ذلك في سياق التحالف الحكومي الذي يقوده حزب العدالة والتنمية، والذي يضم مكوّنات حزبية تناقضه المرجعية والتصور، الشـيء الذي يعتبر تحديًا كبيرًا لما رفعته الحكومة من شـعارات محاربة الفساد والاسـتبداد وإخراج البلاد من الأزمة وتحقيق التنمية، ما سيشكل محكًا حقيقيًا لتقويم موضوعي لهـذه البراغماتية في عقد التحالـف، فإذا اسـتطاعت الحكومة

تحقيـق جـزء مما طرحتـه من برامـج فقد يمكـن تبرير ذلـك بشـرعية الأهداف المحققـة، أما إذا منيت بفشـل فـي تحقيق وعودهـا وأهدافها وهو مـا بدأ يلوح تدريجًـا في الأفق، فـإن هوّة التناقض بيـن مرجعيات الحزب والواقع السياسـي ستزداد اتساعًا، وسيسهم هذا في استنزاف الحزب وتكليفه ثمنًا سياسيًا كبيرًا قد ينجم عنه تقهقره السياسي واندحاره كما وقع لليسار.

ما التفسير السوسـيو سياسـي المقترح لفهم منطق تحالفات كلٍّ من حزب العدالة والتنمية وجماعة العدل والإحسان؟

تنحو الأحزاب السياسـية منحـى أقل تصلبًا وأكثـر مرونة واعتـدالًا عندما تضطلـع بدور المعارضة السياسـية داخل النظام، وبمجرد وصولها إلى السـلطة تصبح أكثر براغماتيـة وواقعية في تحالفاتها وعلاقاتها، وتضحـي أكثر اسـتعدادًا لتقديم تنـازلات تقتضيها ضرورة الحفـاظ على موقع قيـادة الحكومة والحفاظ على الأغلبية المكونة لها، وهي سمة تنطبق على جميع القوى الحزبية بمختلف توجهاتها وأصنافها وأنواعها، ويمكن تفسير هذا السلوك الاعتدالي بعوامل عدة أبرزها تنامي النزعة الواقعية السياسـية لدى هذه القوى فور وصولها إلى السلطة وضرورة إبرامها تحالفات سياسية لضمان أغلبية سياسية مريحة، ثم هناك عامل إكراهات اللعبة السياسـية وما يسـتلزمه عامل الالتزام السياسـي مـن ضريبة، ثم السعي إلى الحصول على المزيد من المكاسب السياسية والمصالح الاقتصادية.

سـعى حزب العدالة والتنمية إلى المشـارك في اللعبة السياسـية إلى التميز عـن بقيـة الفاعليـن بصياغـة خطـاب أخلاقي ينهـل مـن المرجعية الإسـلامية، وتوّج ذلك باسـتعماله المكثف لمفاهيم الأسـلمة والتخليق والهوية في محاولة للبروز باعتباره فاعلًا سياسـيًا ذا هوية خاصة تتميز عن بقية الأحزاب السياسـية والقوى المدنية، وأفضت تجربته السياسـية إلى مواجهة ضغط النظام السياسـي وخصومه الأيديولوجيين والسياسـيين داخل التنظيمـات الحزبية، فاضطره ذلك إلـى التقليص من حـدّة هذه الخطابـات والتقليص من وهجها وقوتها سـعيًا منه ليبدو أكثر مرونة واعتـدالًا، ما أفضى إلى إضعاف الهويـة الأيديولوجية للفاعل الإسـلامي ليبدو حزبًـا عاديًا، بل إن السـعي إلـى المزيد من المرونـة والتماهي

مع بنية النظام سيزداد على مستوى التحالفات المبرمة والتوافقات والشراكات المعقودة، وستزداد الحاجة إلى المرونة كلما اتسعت مسؤولية الإسلاميين وقوي نفوذهم، ولا سيما بعد وصولهم إلى مرحلة قيادة العمل الحكومي، بل سيزداد رضوخ الإسلاميين للمطالب وتقديمهم المزيد من التنازلات التي تستلزمها قيادتهم لمسؤولية التدبير الحكومي وسعيهم إلى المزيد من التوافقات والتسويات التي قد تتناقض مع المرجعية المعتمدة.

إن التفسير السوسيو سياسي الساعي إلى فهم هذه الدينامية يجعلنا نقترح ما يلي: إن هذه السلوكات لا ترتبط بالفاعل الإسلامي فحسب، فمنطق السياسة يجعل من الفاعل السياسي يساريًا أكان أم إسلاميًا أم قوميًا غير متميز عن منافسيه وخصومه، نتيجة إكراهات اللعبة السياسية والبراغماتية التي تتسم بها، فمنطق الدولة وطبيعة السياسة وفلسفة الحكم تفرض نوعًا من الالتزام السياسي باعتباره ضريبة لدخول العمل السياسي، حيث تبرز المسؤولية السياسية بجلاء من خلال عاملين أساسيين: **أولًا**، مفهوم المصلحة والبراغماتية التي تنبثق منها مفاهيم إجرائية مثل الواقعية والتدرج من خلال جدلية حسابات الربح والخسارة.

ثانيًا، مفهوم الإكراه السياسي باعتباره نتيجة الالتزام السياسي حيث تنتفي الحرية في نقد كل شيء من دون الالتزام بأي مسؤولية، وبذلك فإن الالتزام السياسي والعمل من داخل النظام يُفقدان القوى الإسلامية العديد من ميزاتها، فيغدو تعاملها مع السياسة محدودًا ومؤطرًا بقواعد للعب السياسي داخل ملعب محدد، حيث تقتضي استحضار موازين القوى وطبيعة المراحل ونوعية التحالفات، وتبرز نسبية مشاريع الإسلاميين ويؤدي ذلك مع مرور الوقت إلى تنمية الحس البراغماتي والنزعة الواقعية في العمل السياسي التي قد تنحرف بعيدًا عندما تتحول إلى نزعة تبريرية هاجسها المغانم السياسية، وتتحول البراغماتية إلى انتهازية سياسية تقتل العمل السياسي وأهدافه النبيلة (جمع التوقيعات من أجل إقالة عبد الإله بنكيران، موقف الحزب المناهض لحركة عشرين فبراير، خروج مجموعة من القادة للتظاهر مع 20 فبراير).

في المقابل فإن الفاعل الإسلامي الرافض للعمل من داخل النظام السياسي

(جماعة العدل والاحسان) يشتغل بنوع من المرونة والحرية، فهو يشتغل باعتباره حركة اجتماعية ذات طابع احتجاجي عبر البوابة المجتمعية، وهو ما يجعله يتفادى إكراهات اللعبة السياسية وضريبتها الحارقة. ومن خصائص جماعة العدل والإحسان باعتبارها قوى سياسية عاملة خارج النظام السياسي أنها تشكل نزعة أيديولوجية تسعى إلى الحفاظ على نقائها السياسي وتفرّدها الأيديولوجي، وابتعادها من كل ما من شأنه أن يلطخ «ماضيها النظيف»، أو يؤثّر سلبًا في مستقبلها، كما أفرزت نوعًا من السلوك السياسي الذي ينزع نحو الانكفاء على الذات، والرهان على البيت الحركي الداخلي، عبر إصلاحه وترميمه وإعادة ترتيبه باعتباره محددًا حاسمًا في تشكيل قوة الإسلاميين، كما أن التحالفات المبرمة من لدن الجماعة مع بعض الفاعلين تبقى مجرد تنسيقات مرحلية تكون غير ملزمة للجماعة في حالة رغبتها في الخروج (انسحاب الجماعة من حركة 20 فبراير) إذا ما تضاربت مع استراتيجية التنظيم.

اشتغلت جماعة العدل والاحسان بالرهان على الحقل المجتمعي من دون إبرام تحالفات أو ائتلافات مع قوى اجتماعية أو سياسية، نظرًا إلى موقفها السلبي من الأحزاب السياسية وبقية النخب التي ترى فيها مكمن الخلل وأصل الداء، وعملت الجماعة على تكوين علاقات خارجية مع بعض القوى المدنية والإسلامية في شكل تنسيقات للمواقف وتوحيد للرؤى والجهد خلال بعض المراحل السياسية الحساسة من دون أن تصل إلى مستوى إبرام تحالفات سياسية مؤسساتية[52].

---

(52) يقول غوردون كريمر في «نفس الصدد: أن اندماج الإسلاميين في الإطار السياسي، لا يمكن إلا أن يفقدهم شيئًا من جاذبيتهم، ولا يمكن إلا أن يفرط بالأطهار غير الفاسدين ويعرضهم للتساوم، والأمر لا يقتصر على مسألة القبول باللعبة الانتخابية، بل ينطوي على الموازنة بين الأضرار والمنافع فما الذي يمكن أن تكسبه من الانضمام إلى عملية سياسية بشروط تحددها الحكومة وهي تهدف إلى دوام سيطرتها على السلطة وإبعاد أي منافس جاد عنها». غودرون كريمر، «الدمج لأنصار الإندماج. دراسة لمصر والأردن وتونس،» في: ديمقراطية من دون ديمقراطيين: سياسات الانفتاح في العالم العربي/ الإسلامي: بحوث الندوة الفكرية التي نظمها المعهد الإيطالي فونداسيوني ايني انريكو ماتيي، إعداد غسان سلامة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995).

إلا أن مرحلة الربيع العربي أفضت إلى دخول جماعة العدل والاحسان إلى حركة 20 فبراير التي كانت تضم فاعليات سياسية يسارية وقوى سلفية ومدنية وغيرها كان شعارها المطالبة بإسقاط الفساد والاستبداد، إلا أن العمل من خلال تحالف حركة 20 فبراير لن يدوم طويلًا، إذ سرعان ما أعلنت جماعة العدل والاحسان أقوى التنظيمات الإسلامية خروجها من الحركة.

إن المرونة التي تسم قدرة الجماعة على إبرام تحالفات أو تنسيقات وفسخها بحسب طبيعة المراحل التاريخية والظرفية السياسية، يفسرها عدم خضوع هذه التحالفات والشراكات للالتزام السياسي الذي يشكّل عنصرًا ضاغطًا على الفاعل السياسي الذي يشتغل من داخل قواعد اللعبة السياسية.

المراجع

كتب

ديمقراطية من دون ديمقراطيين: سياسات الانفتاح في العالم العربي/ الإسلامي: بحوث الندوة الفكرية التي نظمها المعهد الإيطالي فونداسيوني ايني انريكو ماتيي. إعداد غسان سلامة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995.

الشاوي، عبد القادر. **اليسار في المغرب 1970 - 1974: تجربة الحلم والغبار.** الدار البيضاء: [مطبعة النجاح الجديدة، 1992].

ضريف، محمد. «الأحزاب السياسية المغربية 1934 - 1975.» منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي: شباط/ فبراير 1993.

مقتدر، رشيد. **الإدماج السياسي للقوى الإسلامية بالمغرب.** [بيروت]: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ مركز الجزيرة للدراسات 2010.

______. الإرهاب والعنف السياسي: من تفجيرات الدار البيضاء إلى قضية بلعيرج. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2008. (سلسلة منشورات مدارك؛ 1)

ياسين، عبد السلام. الإسلام والحداثة. وجدة: مطبوعات الهلال، 2000.

______. حوار مع الفضلاء الديمقراطيين. الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، 1994.

Books

Agnouche, Abdellatif. *La Dialectique: Institution/légitimité au Maroc à l'heure du changement politique hypothétique.* Casablanca: Gauthier, 1998.

Ansart, Pierre. *Les Idéologies Politiques*. Paris: PUF, 1974.

Association française de science politique. Congrès national. *La Violence politique dans les démocraties européennes occidentales.* Sous la dir. de Philippe Braud. Paris: L'Harmattan, 1993.

Boudon, Raymond. *L'Idéologie ou l'origine des idées recues*. [Paris]: Fayard, 1986. (Idées forces)

Mayer, Nonna et Pascal Perrineau. *Les Comportements politiques*. Paris: A. Colin, 1992. (Collection cursus. Série science politique)

Sills, David L. (ed.). *International Encyclopedia of the Social Sciences*. New York: Macmillan Co. & The Free Press, 1972.

Sociologie de la protestation: Les Formes de l'action collective dans la France contemporaine. Sous la dir. de Olivier Fillieule; préf. de Pierre Favre. Paris: Ed. l'Harmattan, 1993.

Yassin, Abdessalam. *Islamiser la modernité.* [Rabat]: Alofok Impressions, 1998.

الفصل السابع

محمد مهدي شمس الدين ونقد ولاية الفقيه

فرح كوثراني

تتناول هذه الدراسة شقًا من الفكر السياسي للشيخ محمد مهدي شمس الدين الذي كان من المجتهدين الشيعة البارزين، والذي عمل رئيسًا «للمجلس الإسلامي الشيعي الأعلى» في لبنان في العقد الأخير من القرن العشرين. عالج شمس الدين مفهوم الحكومة في الإسلام واستنبط صيغًا صالحة، في رأيه، للمجتمعات الإسلامية المعاصرة، حيث يكون فصل السلطات فيها قائمًا وثابتًا. أدى به هذا الانشغال إلى تحديد سلطات الحكومة إلى نقد أطروحة ولاية الفقيه العامة والمطلقة التي وضعها الإمام الخميني.

من المعروف أنه يوجد جدال فقهي داخل جسم العلماء الشيعة في شأن مدى ارتباط نظرية ولاية الفقيه المطلقة بالعقيدة الإمامية الشيعية، ومدى صلاحية نقل السلطات السياسية والرئاسية العائدة للإمام الغائب إلى الفقيه الجامع للشرائط. ومن المعروف أيضًا أن بدء تعاطي الفقهاء الشيعة بالشأن العام والشأن السياسي، أي بدء مشروعية تعاملهم مع السلطات الزمنية، يعود إلى العهد الصفوي في إيران الذي شهد بدوره بداية كتابات فقهية شيعية تشرعن هذه السلطات وتشرّع تعامل الفقيه معها. وظل دور الفقهاء السياسي والعام ينمو في

العصرين التاليين، القاجاري والبهلوي، إلى أن قام الإمام الخميني بطرح نظرية ولاية الفقيه العامة التي يسوّغ فيها للفقيه تولّي السلطات السياسية المطلقة.

أولًا: العهد الصفوي في إيران وتأثيره في التطورات الفقهية في عقيدة الإمامة الشيعية

كان للفترة الصفوية في إيران (1501 - 1722) تأثير كبير في خلق تيارات فقهية جديدة أثارت الكثير من اللغط والنقاشات داخل جسم علماء الشيعة الإمامية. فمسائل التعامل مع السلطة الزمنية، مُتمثلة بسلاطين الجور وما يستتبعه ذلك من أسئلة عن شرعية إقامة صلاة الجمعة وتحصيل أموال الخراج والضرائب وقبول هدايا السلطان، طُرحت ونوقشت بقوة في ذلك العصر، واختلف الفقهاء في شأنها، لكن من المؤكد أن تلك الفترة خلقت تيارًا داخل الفقه السياسي يجيز للفقيه أن يمد السلطان بمشروعية لها تبرير ديني فقهي. والفقيه نور الدين علي الكركي العاملي (ت 1533) كان أول من اعترف بالشرعية الدينية للسلطة الصفوية[1]. ومن المهم الإشارة إلى أن كثيرين من الفقهاء الشيعة العرب من جبل عامل في لبنان الحالي والقطيف في شرق الجزيرة العربية، ومن النجف أيضًا، سارعوا إلى شجب الخطوات الفقهية التي قام بها المحقق الكركي، متّهمينه أنه يشرعن سلطات زمنية غير السلطة الشرعية التي هي من حق الإمام المعصوم وحده، ويقوم بتطوير مفاهيم غريبة عن عقيدة الإمامة من شأنها أن توسع صلاحيات الفقيه بما لا يتناسب مع العقيدة الإمامية، وفي ذلك تعدٍّ على صلاحيات الإمام. أبرز من اتهم المحقق الكركي هو الشيخ إبراهيم القطيفي (ت 1539) الذي عارض ارتباط التشيع الإمامي بسلطة زمنية حتى تلك التي أعلنت التشيع مذهبًا رسميًا لسلطتها[2]. إلى جانب القطيفي قام المجتهد البارز الشيخ زين الدين العاملي الملقب بالشهيد الثاني (ت 1557)

(1) Rula Jurdi Abisaab, *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire* (London; New York: I. B. Tauris, 2004), pp. 2-4.

(2) Andrew Newman, «The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran: Arab Shi'ite Opposition to 'Ali Al-Karaki and Safawid Shi'ism,» *Die Welt Das Islams*, 33 (1993), p. 67.

بالاعتراض على انخراط العلماء الشيعة في أمور السياسة والحكم[3]. ويبقى القول إن مواقف المحقق الكركي أدت إلى الاستنكار لدى أغلبية الفقهاء الشيعة[4].

إلى جانب التطورات الفقهية التي أسسها المحقق الكركي في العصر الصفوي حدث تطور مهم في الفقه الشيعي في أواخر هذا العصر وبدايات العصر القاجاري في إيران، نشوء مؤسسة المرجعية، وهي صيغة لسلطة فقهية غير رسمية يرئسها فقيه أو فقهاء عدة يتمتعون في نظر المؤمنين بالأعلمية، أي يُشهد لهم بالتفوق العلمي الذي من خلاله يستطيع الفقيه أن يُعلن أنه مرجع تقليد، حيث يكون له أتباع مقلدون يقلدونه في فتاويه الشرعية[5]. وتجدر الإشارة إلى أن أحد أسباب تعاظم قوة مؤسسة المرجعية الشيعية في هذه المرحلة عائد إلى سياسات الحكام القاجاريين الجدد في إيران، هذه السياسات التي سببت بدورها تقوية المدرسة الأصولية والاجتهاد عند الفقهاء الشيعة، ما أدى إلى توسيع سلطة الفقهاء وتثبيت استقلاليتهم[6]. كذلك فإن ضعف القاجاريين وافتقادهم إلى جيش قوي وعدم قدرتهم على مواجهة التدخلات الأوروبية ومنحهم تنازلات اقتصادية لهذه القوى، أثارت حفيظة الفقهاء الشيعة ونبّهتهم إلى ضرورة ملء الفراغ السياسي الحاصل[7]. فكان رد الفقهاء الشيعة أن خصصوا جزءًا كبيرًا من فتاويهم الشرعية وكتاباتهم العقائدية لمسائل الحكم والشأن العام. وكذلك تنبّه الفقهاء تحت وطأة التدخلات الأوروبية في شؤون إيران إلى أن الانكفاء التاريخي الذي تميزوا به قديمًا صار عبئًا عليهم في

(3) Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam; Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), p. 209.

(4) Newman, pp. 66-122.

(5) Ahmad Kazemi Moussavi, «The Institutionalization of Marja'-I Taqlīd in the Nineteenth Century Shi'ite Community,» *The Muslim World*, vol. 84, nos. 3-4 (1994), p. 286.

(6) Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran* (New York: Oxford University Press, 1988), pp. 13-14.

(7) Ervand Abrahamian, *A History of Modern Iran* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2008), pp. 36-37.

ظل عدم قدرة القاجاريين على المواجهة[8]. ومن أبرز هؤلاء الفقهاء في تلك الفترة الملا أحمد النراقي ومحمد حسن النجفي ومرتضى الأنصاري ومحمد حسين النائيني. تناول النجفي مسألة الحاجة إلى وليّ أمر يتولّى أمور الحكم والإدارة[9]. وقام الأنصاري بتوسيع صلاحيات «الولاية» الخاضعة للفقيه، إلا أن النجفي والأنصاري لم يتطرقا إلى موضوع الولاية المباشرة للفقيه في أمور الحكم والإدارة والسلطات السياسية[10].

أما النراقي فاختلف عنهما بأنه تكلم على ولاية الفقيه في الشؤون العامة، لكنه لم ينادِ قطعًا بالخروج على سلطة الشاه القاجاري[11]. وباختصار قام النجفي والأنصاري، من خلال نقاشهما مدى صلاحيات نيابة الفقيه، بالتنظير لتوسيع الولاية الخاضعة للفقيه في أمور عدة قضائية وشرعية، لكن من دون أن يصل الأمر إلى حد تسليم الفقيه أمور الحكم. فالفقيه بالنسبة إليهما كانت له ولاية تعيينية في الأمور الحسبية فحسب، لكن من دون أن تتعدى صلاحية هذه الولاية إلى شؤون الحكم[12]. والأمور الحسبية تعرَّف بأنها الشؤون المجتمعية التي لا رقيب شرعيًا لها يعيَّن للنظر في أمرها. إنها أمور تقع في منطقة الفراغ التشريعي ولا يجوز شرعًا تركها من دون رقيب أو وليّ يدير شؤونها، مثل الولاية على اليتيم أو المجنون أو أموال الغائب[13].

أدى مفهوم الأمور الحسبية وفقًا لهذا التعريف دورًا مهمًا في تسهيل النقاش في شأن إقامة الحكومة الإسلامية في عصر غيبة الإمام. علمًا أن التوسع في تعريف مفهوم الأمور الحسبية الذي قام به النجفي والأنصاري أدى إلى

---

(8) Arjomand, p. 15.

(9) أحمد الكاتب، تطور الفكر السياسي الشيعي: من الشورى إلى ولاية الفقيه (بيروت: دار الجديد، 1998)، ص 403.

(10) محسن كديور، نظريات الحكم في الفقه الشيعي (بيروت: دار الجديد، 2000)، ص 30.

(11) Ahmad Kazemi Moussavi, «The Establishment of the Position of Marja'iyyat-i Taqlid in the Twelver Shi'i Community,» *Iranian Studies*, vol. 18 (1985), p. 40.

(12) كديور، ص 26.

(13) كديور، ص 18.

فتح الأبواب أمام مناقشة دور الفقيه في الأمور السياسية وأمور الشأن العام[14]. فالذي شغل بال الفقهاء لم يكن تسليم مقاليد الحكم لواحد منهم، بل الجدال والتباحث في شأن أشكال الحكم مثل السلطنة المطلقة والحكومة الدستورية، من أجل إيجاد صيغة تصالح بين نظرية الغيبة والحاجة العملية إلى حكومة عادلة لا تخالف مبادئ الشريعة. في هذا السياق ظهر الملا النائيني الذي دافع عن المشروطة والحركة الدستورية في إيران في مطلع القرن العشرين. والمشروطة هي الدستور الإيراني الذي حد من سلطات الشاه القاجاري وأسس لحكومةٍ دستورية ولأول مجلس نواب في تاريخ إيران[15]. وقال النائيني في كتابه الشهير تنبيه الأمة وتنزيه الملّة إن حفظ النظام العام هو من الأمور الحسبية التي يجب القيام بها، إلا أن إدارة شؤون حفظ النظام العام ينبغي ألا تُودع في عهدة الفقهاء، بل يجب أن تقع في نطاق صلاحيات الأمة التي تختار النظام الصالح لها ضمن ما تجيزه الشريعة. فالسيادة على الأمة لا يمكن أن تسلَّم إلى الفقيه، لأنه، بحسب النائيني، لا يوجد أي دليل شرعي يثبت جواز نقل هذه الولاية إلى الفقيه. فسلطة الفقيه ثابتة في النطاق القضائي فحسب[16].

هؤلاء الفقهاء الذين يؤمنون بأن الأمة يجب أن تقوم بإدارة شؤونها، ويعطون دورًا محدودًا للفقيه، هم الفقهاء الذين ينتمون إلى النظرية الفكرية التي سمّاها المفكر الإيراني محسن كديور «الشرعية الإلهية الشعبية»، ومن هؤلاء النائيني ومنتظري في مرحلته الأخيرة وشمس الدين. وهم في نظرياتهم يعتمدون على توسيع مفهوم الأمور الحسبية[17]. أما الفقهاء الذين يؤمنون بنظرية ولاية الفقيه العامة والمطلقة، وفي طليعتهم الخميني، فلا يعتمدون على توسيع مفهوم الأمور الحسبية لإثبات ولاية الفقيه في الشؤون الحكومية، فصلاحيات

---

(14) كديور، ص 18.

(15) توفيق السيف، ضد الاستبداد: الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة: قراءة في رسالة تنبيه الأمة وتنزيه الملة لشيخ الإسلام الميرزا محمد حسين الغروي النائيني (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1999)، ص 65-93.

(16) الكاتب، ص 403.

(17) كديور، ص 58.

الولي الفقيه المطلقة تتعدى أي تعريف للأمور الحسبية. أعلن الخميني في نظريته «ولاية الفقيه» نقل صلاحيات وسلطات الإمام الغائب كلها إلى الولي الفقيه بما في ذلك حق إقامة الحكومة الإسلامية مكان الإمام الغائب[18].

طرح محسن كديور فكرة مفادها أن مفهوم الأمور الحسبية يحمل في داخله البذور الفكرية التي يمكن أن تشكّل الأسس النظرية لتأسيس حكومة إسلامية، على الرغم من تحفّظ الفقهاء وحرصهم على أن لا يوسعوا هذا المفهوم بل أن يتركوه محدودًا في أمور فقهية محدودة، مثل الولاية على الأيتام وأموال الغائبين الذين يحتاجون إلى وليّ أمر يدير شؤونهم. أما الفقهاء الذين جنحوا إلى توسيع مفهوم الأمور الحسبية ليشمل أمورًا مثل جمع الضرائب والإدارة العامة والتنظيم المدني وحفظ الحدود، على سبيل المثال، فكانت حجتهم أن الله لا يمكن أن يترك أمورًا حيوية مثل أمن الدولة المسلمة واستقلالها من دون أي وليّ أو رقيب يدير هذه الشؤون. يقول كديور إن الغموض في تعريف الأمور الحسبية هو الذي سمح لهؤلاء الفقهاء أن يعطوا أبعادًا حكومية وسياسية لهذا المفهوم في ظل الضغط السياسي الذي طرأ على إيران منذ العهد القاجاري وصولًا إلى القرن العشرين والذي تمثّل بتهديدات الدول الأوروبية لاستقلال المجتمعات الإسلامية[19].

خلاصة أمر هذه النقاشات الفقهية في شأن صلاحيات الفقيه وحدود ولايته، أنه على الرغم من هذه التطورات كلها في المفاهيم الفقهية فإن سلطة أو ولاية الفقيه بقيت محصورة في الفضاء الشرعي والديني من دون أن تتعداه إلى الفضاء السياسي، حيث إن لا فقيه أعلن أن للفقهاء صلاحية التعيين لأنفسهم سلطات الإمام الحكومية والرئاسية. وبرأي المؤرخ أمير معزي فإن تسيُّس العقيدة الإمامية هو نتاج مسيرة تاريخية بدأت في إيران في القرن السادس عشر. أما فقهاء القرن العشرين الذين تبنّوا النضال السياسي وأسبغوا أبعادًا ثورية على العقيدة الإمامية فكانوا يخلطون بين العقيدة الشيعية والأيديولوجيات الثورية

(18) كديور، ص 57.

(19) كديور، ص 50-49.

الحديثة التي انتشرت في العالم الثالث إبان سنوات النضال ضد الاستعمار[20].

لفهم سياق نظرية الإمام الخميني «ولاية الفقيه العامة المطلقة» من المهم الإحاطة بالظروف التاريخية التي عصفت بإيران، والتي سمحت للمؤسسة الدينية الشيعية أن تستقل تمامًا عن الحكام الزمنيين في العصر القاجاري. فالعلاقات بين الفقهاء والحكام تدهورت كثيرًا في تلك الفترة بسبب الامتيازات الاقتصادية التي قدّمها الشاهات القاجاريون للدول الأوروبية، فساهم العلماء في التظاهرات ضد امتيازات التبغ في عام 1891 [21]. وكان لفتوى الميرزا السيد محمد حسين الشيرازي ضد استخدام التبغ وقع شديد أدى إلى إبطال هذا الامتياز[22]. إلى جانب الامتياز اغتاظ الشعب الإيراني كثيرًا من سوء الإدارة والوضع الاقتصادي المتردي جدًا وسوء استخدام السلطة من الشاهات القاجاريين على حساب المصلحة العامة[23]. أدى هذا التدهور إلى تحالف بين العلماء وتجار البازار إلى جانب المفكرين المتنورين الذين لجأوا إلى الشارع والتظاهرات مطالبين بإنشاء دستور ومجلس نواب[24]. هكذا حصلت الثورة الدستورية في إيران في عام 1905، التي عرفت بالمشروطة. وحصلت أول مرة في إيران انتخابات للمجلس الوطني الذي افتُتح في عام 1906 [25]. وأهم من دَعَمَ المشروطة بين الفقهاء كان الملا كاظم الخرساني القاطن في النجف، حتى صار يُعرف بأبي الأحرار. على أن فريقًا آخر من العلماء ناصب العداء للمشروطة وكان على رأس هذا الفريق الشيخ فضل الله النوري الذي كان الخميني من أشد المدافعين عنه وعن مواقفه في ما بعد[26].

---

(20) Mohammad Ali Amir-Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam* (Albany: State University of New York Press, 1994), pp. 61-62.

(21) Juan Cole and Nikki R. Keddie, eds., *Shi'ism and Social Protest* (New Haven: Yale University Press, 1986), p. 9.

(22) Ervand Abrahamian, *Iran between Two Revolutions* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1982), p. 73.

(23) Abrahamian, *Iran between Two Revolutions*, p. 41.

(24) Abrahamian, *Iran between Two Revolutions*, p. 36.

(25) Abrahamian, *Iran between Two Revolutions*, pp. 44-45.

(26) Arjomand, *The Turban for the Crown*, p. 52.

أما في ظـل الحكم البهلوي لمحمد رضا شـاه بين عامـي 1979 و1941 فكانت الأوضـاع السياسـية والاقتصادية أكثـر سـوءًا، فالتنمية غيـر متوازنة بين منطقة وأخرى، والشـرخ واسـع بيـن الفقراء والأغنيـاء[27]. حاول الشـاه محمد رضـا البهلـوي أن يحسّـن الأمور مـن خلال مـا سـمّاه «الثـورة البيضـاء» التي تضمنت تحسـين مجالي التربية والصحة وإعادة توزيع الأراضي[28]. إلا أن هذه البرامج أخفقت في تحسـين الوضع الاجتماعي وتسـببت بتنفيـر جميع العلماء بسبب سياسة التحديث الغربية. وسياسة التحديث هذه طالت مسائل شرعية كان الفقهاء في إيران يعتبرون أن لا حق للسلطات الزمنية التدخل فيها، خصوصًا بعد أن كانوا قد حققوا حيزًا واسعًا من الاستقلالية في أمورهم في العهد القاجاري . لـم يكن العلماء مستعدين للتنازل للسلطة السياسية في أمور مثل النظام القضائي وإدارة الأوقاف وفي أحكام القضاء المتعلقة بالنساء والأحوال الشخصية. وكلها كانـت أمورًا قـام الشـاه بتحديثها ووضعهـا تحت سـلطة الدولـة. كان الخميني آنذاك من أشـد المعادين لسياسـة الشـاه التحديثية والسياسـة الخارجية المقربة من الولايات المتحدة وإسـرائيل . وبسبب العداء العام المستشري في المجتمع الإيراني ضد سياسـات الشاه، اسـتطاع الخميني استقطاب شـرائح مجتمعية لم تكن مُحبذة له ولنظريته السياسـية. ومن هذه الشـرائح الشـيوعيون والعلمانيون والقوميون والليبراليون إلى جانب العلماء التقليديين غير الموافقين على تدّخل العلماء في الشأن السياسي والشأن العام[29].

فـي هـذه الظـروف قامـت الثـورة الإسـلامية فـي إيران فـي عـام 1979. وأُدخِلـت نظريـة ولاية الفقيه فـي الدسـتور الإيراني حيث أسـس الخميني أول مرة في التاريخ حكومة إسـلامية على رأس دولة وطنية حديثة. لـم تكن مساهمة الخميني تقتصر على هذا فحسـب، إذ أعلن أن الولي الفقيه الذي يرئس حكومة إسـلامية تصبح سـلطته نافذة على سـائر الفقهاء الآخرين[30]. وخطوة الخميني

(27) Abrahamian, *A History of Modern Iran*, p. 124.

(28) Abrahamian, *A History of Modern Iran*, p. 134.

(29) Abrahamian, *A History of Modern Iran*, pp. 155-157.

(30) Arjomand, *The Turban for the Crown*, p. 303.

هـذه شـكّلت ضربة قاسـية لمؤسسـة المرجعيـة. فـلا دور للمرجعيـة بعد الآن فـي ظل سـلطات مطلقة للفقيـه، وعلى جميـع العلمـاء التزامهـا. وبذلك قضى الخميني نظريًا علـى التعددية الفقهيـة التي كانـت موجودة في السـلطة الفقهية لدى العلماء[31]. أشـار المؤرخ الإيراني سعيد ارجمند أيضًا إلى أن سلطة الفقيه أو الولايـة الفقهية كانت قد أسسـت في المجال الشـرعي والديني فحسـب في القرن التاسع عشـر من خلال مسـاهمات المدرسـة الأصولية. والولاية الفقهية تقوم في الشـأن القضائي لا في الشـأن السياسـي. وإلى جانب ذلـك، فإن ولاية الفقيه لا يمكن أن تتركز في شـخص فقيه واحد يكـون الولي الفقيه المطلق، بل إنها تتوزع على عموم الفقهاء الجامعين للشـروط الفقهيـة[32]. لكن تبقى أهمية إنجاز الخميني في ما أشـار إليه الباحث توفيق السـيف وهـو أن الخميني أدخل مفهوم السياسة في الفقه الشيعي التقليدي وجعل نظرية السلطة الشيعية التقليدية تتكيف مع الدولة الحديثة[33].

كان العديـد من الفقهاء الشـيعة منـذ القرن التاسـع عشـر معارضين فكرة توسـيع ولايـة الفقيه وشـمولها ولايـة سياسـية كما فعل فـي ما بعـد الخميني. والسـبب في ذلـك يكمن في الـولاء الفلسـفي (العقيـدي) الذي يكنّـه الفقهاء الشيعة للإمام المعصوم الغائب. فتولّي سلطته السياسية الحكومية يعني التعدي على صلاحيات الإمام الغائب ونسف نظرية الغيبة. ولهذا فالفقهاء الكبار الذين كانوا حريصين على عقيدة الإمامة ومعصومية الإمام وعدم شـرعية أي حكومة إسـلامية لا يقيمهـا الإمـام عارضـوا أي محاولـة لتوسـيع ولاية الفقيه لتشـمل سـلطات حكومية[34]. ومن هؤلاء الفقهاء البارزين: السيد محسن الحكيم (ت 1970) الـذي كان معارضًـا تأسـيس حكومـة إسـلامية من دون ظهـور الإمام الغائـب[35]. وهنـاك المرجع الإيراني الكبير السـيد محمد كاظم شـريعتمداري

---

(31) Arjomand, *The Turban for the Crown*, p. 320.

(32) Arjomand, *The Turban for the Crown*, p. 80.

(33) توفيق السـيف، «دور الخميني في تعديل نظرية السلطة عند الشيعة،» http://talsaif.blogspot.com/2006/01/blog-post_30.html

(34) الكاتب، ص 429.

(35) عادل رؤوف، العمل الإسلامي في العراق بين المرجعية والحزبية: قراءة نقدية لمسيرة نصف قرن (1950–2000) (بيروت؛ دمشق: المركز العراقي للإعلام والدراسات، 2005)، ص 32 – 33.

(ت 1986) الذي انتقد نظرية الخميني، فوضعه الخميني تحت الإقامة الجبرية[36]، كما وضع الخميني في ما بعد آية الله منتظري (ت 2009) تحت الإقامة الجبرية أيضًا عندما قام هذا الأخير بنقد الممارسات الاستبدادية للنظام الإيراني في عام 1988. وهناك المرجع السيد أبو القاسم الخوئي (ت 1992) الذي قال بعدم جواز جمع الدين مع السلطة الزمنية[37]. وكذلك الشيخ محمد جواد مغنية الذي سارع في عام 1979 إلى الرد من لبنان على نظرية الإمام الخميني في كتابه الحكومة الإسلامية.

ثانيًا: نقد المباني الفقهية لولاية الفقيه عند شمس الدين

على أن أكثر من تصدى فقهيًا لنظرية ولاية الفقيه في فترة ما بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران كان الشيخ محمد مهدي شمس الدين، الذي كان رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى بين عامي 1994 و2001. ارتكز فكره السياسي على مركزية الأمة باعتبارها مؤسسة إسلامية بدلًا من فكرة الدولة. وكان شمس الدين من الفقهاء الذين اعتقدوا بأن حماية مصالح الأمة تتأمن بقيام مؤسسات حكومية في إطار الدولة. ولذلك كان من الفقهاء الذين اعتقدوا بمشروعية قيام حكومة إسلامية في عصر الغيبة على أن لا تكون هذه الحكومة الحكومة نفسها التي سينصّبها الإمام الغائب، بل تكون حكومة لها تسمية وطبيعة أخرى. وفي هذا السياق انشغل شمس الدين بمسألة سلطات الحكومة وحدودها من خلال دفاعه عن مفهوم «ولاية الأمة على نفسها» ونقده نظرية ولاية الفقيه[38] من حرصه على أن تمارس الحكومة الإسلامية سلطات محدودة، مرسومة، وغير مطلقة. وبالنسبة إليه الركن الأساس في تأسيس

(36) Abrahamian, *Iran between Two Revolutions*, p. 223.

(37) Linda S. Walbridge, ed., *The Most Learned of the Shi'a: The Institution of the Marja' taqlid* (New York: Oxford University Press, 2001), p. 6.

(38) أهم كتابين عبّر شمس الدين من خلالهما عن صيغة ولاية الأمة على نفسها هما في الاجتماع السياسي ونظام الحكم والإدارة في الإسلام. وهو كان قد خصص مخطوطة خاصة لأطروحة ولاية الأمة على نفسها إلا أنها ضاعت أو دُمرت خلال أتون الحرب اللبنانية وما لحقها من تهجير ودمار كما يروي الشيخ في كتاباته الأخرى.

الحكومة الإسلامية أو أي حكومة أخرى هو تأسيس سلطة إدارية تدير الشؤون العامة والسياسية للمجتمع السياسي[39]. وركّز شمس الدين في أبحاثه على الأحكام الشرعية والمبادئ التي تؤسس وتشرعن السلطة الإدارية بما يتناسب مع جوهر الشريعة. فهذه الأحكام تحدد للسلطة الإدارية صلاحياتها ونطاق عملها، كما تمنع أي سلطة مطلقة، وتضع حدًا لأي فائض يزيد على القدر اللازم لحفظ النظام العام وسيرورة الأمور بشكل منتظم وعادل ومنع حصول الطغيان[40]. ومن خلال نقاشه الأحكام والمبادئ الشرعية التي تحكم السلطة الإدارية أبرز شمس الدين أمرين: **الأول** هو أن السلطة الإدارية تحتاج إلى أدلّة شرعية لتبرير قيامها. الأمر الثاني هو أن سلطات هذه الإدارة ليست مطلقة أو شاملة بل هي محددة من خلال آليات شرعية. فهذه سلطة تقتصر على القدر المُتَيَقّن المطلوب لحماية النظام العام وحفظه فحسب، ولا يمكن التعدي على هذا الحد بأي شكل.

النطاق الذي تُمارس فيه السلطة الإدارية يقع في خانة المصلحة العامة للمجتمع السياسي وفي منطقة الفراغ التشريعي[41]. هذه المنطقة تقع حُكمًا خارج نطاق الأحكام الشرعية، ولذلك تقع تحت نطاق «الأصل الأولي» الذي ينص أن لا ولاية على البشر سوى ولاية الله. وبناءً على هذا الحكم، فإن أي ولاية أو سلطة تقام على البشر غير ولاية الله، ولاية السلطة الإدارية مثلًا، تتطلب أدلّة شرعية لإثباتها حتى تستطيع هذه السلطة الإدارية أن تقوم بتقييد سلوك البشر والتحكم به من خلال الأمر والنهي[42]. وإثبات شرعية السلطة الإدارية يتطلب دليلًا معتبرًا شرعيًا. وهذا الدليل قدّمه شمس الدين على شكل أربعة أمور شرعية، من شأنها في رأيه الحد من الأصل الأولي، وبهذا تسمح

(39) محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ط 7 (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 2000)، ص 429.

(40) شمس الدين، نظام الحكم، ص 433-429.

(41) شمس الدين، نظام الحكم، ص 430.

(42) شمس الدين، نظام الحكم، ص 437.

بتثبيت السلطة الإدارية شرعيًا: والأمور الأربعة التي تكوّن الأدلة المُقيِّدة هي التالية[43]:

- الأمر الشرعي الأول هو شرعية تأسيس الدولة وتعيين حكومة إسلامية. ووجوب تأسيس دولة وتعيين حكومة إسلامية لا يُثبت بحد ذاته شرعية السلطة الإدارية، إلا إن شرعية هذه السلطة يمكن أن تُستَنبط عقليًا من ضرورة إدارة الشؤون العامة للمجتمع السياسي. فدليل إنشاء حكومة ثابتٌ من خلال دلالات التزامية بيّنة أن السلطة التنفيذية باعتبارها جزءًا من السلطة الإدارية يجب أن تكون قائمة. فالسلطة التنفيذية أساسية في تشكيل مؤسسة تعنى بإدارة الشأن الحياتي العام مثل التعليم والصحة وبناء الطرق وشؤون البيئة[44].

- الأمر الثاني هو مقدمات الواجب وهي تتمحور حول وجوب إدراك العقل وأحكامه[45]. وبهذا يتم التبرير العقلي للسلطة الإدارية باعتبارها مؤسسات تنظّم بشكل قانوني شؤون المجتمع السياسي من خلال تحديد الواجبات والممنوعات[46].

- الأمر الثالث هو ضرورة حفظ النظام العام للمجتمع. وهذه إحدى الواجبات الشرعية. وهو واجب كفائي يقوم به فرد من الأمة عن الباقين. وإذا لم يقم أي فرد بحفظ النظام العام فإن الإثم يقع على جميع أفراد الأمة. وواجب حفظ النظام العام لا يتطلب إجازة من القضاء بل يمكن المؤسسة تعيين خبراء أو تشكيل لجان مثل البلديات ومجالس إدارة المصالح العامة من أجل انتظام الحياة العامة في المجتمع. وهذا الأمر يُثبِت شرعية تشكيل مؤسسات اجتماعية تهتم بتأمين الحاجات الأساسية لأعضاء المجتمع[47].

- الأمر الرابع هو واجب القيام بالأمور الحسبية. يعرّف شمس الدين

(43) شمس الدين، نظام الحكم، ص 437.
(44) شمس الدين، نظام الحكم، ص 438.
(45) شمس الدين، نظام الحكم، ص 439.
(46) شمس الدين، نظام الحكم، ص 440.
(47) شمس الدين، نظام الحكم، ص 441-440.

الأمور الحسبية بأنها آلية تنظّم الشؤون الاجتماعية والعامة الضرورية لحفظ النظام العام وتكريس التضامن الاجتماعي، وهي أمور لا يمكن تركها من دون ولاية أو سلطة لما قد يترتب على ذلك من تداعيات اجتماعية سيئة وخطيرة. والأمور الحسبية تُعتبر من وظائف الأمة الأساسية وجزءًا أساسيًا من ولاية الأمة على نفسها. أما الشؤون الشرعية التي ليس لها وليّ أمر يدير شؤونها فتقع على عاتق الأمة كلها وتحديدًا على عدول المؤمنين. إلا أنه يُستثنى من ولاية الأمة بعض الأمور الفقهية المحددة التي تتطلب إشراف الفقهاء، مثل الولاية على اليتيم والمجنون والغائب والميت[48].

هذه هي الأمور الأربعة التي تؤمّن الشرعية اللازمة للسلطات الإدارية وفي الوقت نفسه تشكّل القيود على الأصل الأولي. وهذه الأمور الأربعة هي أدلة لُبيّة أي عقلية، لذا ليس فيها أي إطلاق أو عموم يمكن التمسك به[49]. ويستخلص شمس الدين أن مشروعية السلطة بما تقتضيه من نواهٍ وأوامر، تقتصر على الحد الأدنى من التدخل الحكومي والإداري في شؤون المجتمع من حيث سلطة الإدارة عليهم. وهذا مناقض للصلاحيات المطلقة لولاية الفقيه في الحكومة والقضاء والتشريع.

يرى شمس الدين أن الأدلة الشرعية التي تجيز إقامة الحكومة الإسلامية وفق نظرية ولاية الفقيه تشير إلى الإطلاق والعموم لأنها تسلّم كل ما للإمام المعصوم من ولايات وسلطات إلى الفقيه. لكن هذا دليل غير مُشرِّع ولا دلالة على أن الولاية تكون مطلقة في كل شيء، حيث إنها تُبطل الأصول الأولية. فالإقرار بالولاية المطلقة على كل شيء من شأنه الإبطال الكامل للأصل الأولي أن لا ولاية لأحد على أحد. أما بالنسبة إلى الدليل العقلي الذي استُخدم لنصب حكومة ولاية الفقيه المطلقة فهو لا يُشرِّع سوى لإقامة سلطة سياسية محدودة تحفظ النظام العام للمجتمع. وبالعودة إلى صيغة ولاية الأمة على نفسها، فإن الوظيفة الأولى للدولة هي سلطة التشريع التي ينوب فيها عن الدولة الفقهاء

(48) شمس الدين، نظام الحكم، ص 442.

(49) شمس الدين، نظام الحكم، ص 446.

وأهل الخبرة والاختصاص[50]. ويكون التشريع في الأمور التي لا أحكام فيها فحسب، وهي بشكل عام الأمور الإدارية والسياسية.

يشدد شمس الدين على أن للإمام الغائب صلاحيات الحكومة المطلقة بما أنه يرث كل سلطات النبي. إلا أنه في عصر الغيبة، فإن على الحكومة القائمة أن تمارس فصل السلطات (التشريعية والتنفيذية والقضائية)، وحيث إن نظرية ولاية الفقيه منافية تمامًا لمبدأ فصل السلطات، وجد شمس الدين أن ولاية الفقيه تُخالف مبادئ عقيدة الإمامة الشيعية ونظرية الغيبة. فالولي الفقيه يُنسب إلى شخص الولاية المطلقة المُنزلة للإمام الغائب مخالفًا بذلك النصوص الشرعية الإمامية. فوفقًا للدلائل اللفظية أي النصية التي تقوم عليها ولاية الفقيه وهي تفسير حديث عمر بن حنظلة، فالسلطة الوحيدة الثابتة في هذا الحديث هي السلطة التنفيذية[51]، أي حفظ النظام العام وهذا لا يقتضي تمركز السلطات في شخص الفقيه. وأما ما يزيد على هذه الوظيفة فليس له دليل قطعي. أما جواز إعطاء صلاحيات الإمام الكاملة فهو قائم على دليل لفظي ذي سند ظني وضعيف. ولذلك فحتى لو سلّمنا بولاية الفقيه في المجال التنفيذي فلا دليل على شمول إطلاق سلطاته في المجالات الأخرى ولا يحق له نصب حكومة مطلقة. وفي عصر غيبة الإمام فإن حفظ النظام العام يُؤمَّن بشكل أفضل من خلال فصل السلطات[52].

تابع شمس الدين نقده ولاية الفقيه بالتشديد على أن السلطة الإدارية التنفيذية لولاية الفقيه لا يمكن أن تُناط بالسلطة التشريعية، فبدلًا من السلطة التشريعية، يوجد مرجعية شرعية على رأسها الفقهاء تقوم بالإفتاء والاجتهاد لا وضع أحكام شرعية. وبحسب نظرية ولاية الأمة على نفسها، فإن السلطة الإدارية، أي التنفيذية، يجب أن تكون منفصلة تمامًا عن السلطة التشريعية.

أما في نظرية ولاية الفقيه فإن الجمع بين السلطتين في شخص الولي

(50) شمس الدين، نظام الحكم، ص 448.
(51) شمس الدين، نظام الحكم، ص 470.
(52) شمس الدين، نظام الحكم، ص 478.

الفقيه يؤدي إلى أنواع متعددة من الطغيان، أهمها الطغيان السياسي. فالولي الفقيه يقوم بالإفتاء والاجتهاد ومن ثم ينفذ اجتهاداته من خلال منصبه على رأس السلطة التنفيذية. يقترح شمس الدين لتصويب هذا الوضع أن يتخلى الولي الفقيه عن مرجعيته الاجتهادية ويلتزم فتاوى مجلس الخبراء والفقهاء الجامعين لشروط الفتوى[53]. وإلى جانب هذا فإن تنصيب مجتهد على رأس السلطة التنفيذية سوف يؤدي إلى تهميش أو إبطال فتاوى المجتهدين الباقين كلها. ففتاويهم واجتهاداتهم تصبح لزوم ما لا يلزم بمقتضى الولاية المطلقة للولي الفقيه المنصوب على رأس السلطة الإدارية[54]. السلطة القضائية أيضًا لا تقع في نطاق سلطة الولي الفقيه، فهي وفقًا لحديث عمر بن حنظلة تقع في نطاق صلاحيات الأمة وولايتها على نفسها. فوفقًا لهذا الحديث يقع عاتق تعيين حَكَم أو قاضٍ على المتخاصمين، أي على أفراد الأمة. وبحسب عقيدة الإمامة، فإن الإمام هو المُناط بسلطة تعيين القضاة. أما في عصر الغيبة، فالإمام الغائب يُعيِّن القضاة من خلال النصب العام، أي من خلال تحديد الشروط الواجب اكتمالها بالفقيه الذي يُشرف على القضاء، ولذلك لا ولاية للولي الفقيه على القضاة حتى في نظام ولاية الفقيه[55].

ثالثًا: الدولة المدنية

إن نقاش شمس الدين موضوع ولاية الفقيه وولاية الأمة على نفسها بقي في إطار البحث الفقهي، حيث وضع دراسة فقهية أشار فيها إلى النقص في الدراسات الفقهية التي تُعنى بالشأن العام السياسي والإداري. كما أنه كان يود التعليق على أن البنى النظرية التي تقوم عليها ولاية الفقيه ليست على تلاؤم كامل مع أصول العقيدة الإمامية الشيعية ونظرية الغيبة. فعلى عكس مما يروّج له المدافعون عن نظرية ولاية الفقيه، لا يوجد إجماع بين الفقهاء الشيعة على

(53) شمس الدين، نظام الحكم، ص 458-457.

(54) شمس الدين، نظام الحكم، ص 457.

(55) محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي: المجتمع السياسي الإسلامي محاولة تأصيل فقهي وتاريخي (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 1992)، ص 120.

مدى الحد الذي يستطيع الفقيه الجامع للشرائط أن ينوب عن الإمام الغائب. فهذه المسألة كانت ولا تزال موضوع جدل بين الفقهاء، ولم يحصل أبدًا توافق على تنزيل ولاية الإمام كلها (ومنها الولاية الرئاسية) في شخص الفقيه الجامع للشرائط.

تجدر الإشارة أخيرًا إلى أن فكر شمس الدين السياسي لم يقتصر على الدراسات الفقهية فحسب، لكنه انشغل أيضًا بإسهاب بالشؤون السياسية لوطنه لبنان، محاولًا تطوير صيغ تؤمّن الإصلاح السياسي لنظام مأزوم، كما أنها تعترف بالمواطَنة المتساوية لأبناء الوطن الواحد على اختلاف انتماءاتهم الدينية. وخلافه مع ولاية الفقيه نتج ليس من فهم مختلف للدلائل الشرعية في العقيدة الإمامية الشيعية فحسب، لكن من تخوّفه أيضًا مما يمكن أن ينتج منه الالتزام بولاية الفقيه خارج حدود الدولة الإيرانية على الشيعة في أوطانهم. وبالعودة إلى الشأن اللبناني لم يطرح شمس الدين ولاية الأمة باعتبارها صيغة سياسية على لبنان، بل طرح صيغة الدولة المدنية التي تلائم التعددية الدينية للمواطنين اللبنانيين[56].

في صيغة الدولة المدنية تكون السلطة السياسية مناصفة بين المسلمين والمسيحيين بناءً على توصيات اتفاق الطائف الذي وضع حدًا للحرب اللبنانية وأُدخل في الدستور اللبناني. والدولة المدنية ترتكز على عدم إدخال الدين في السياسة[57]، لكن فصل الدين عن الدولة لا يعني من منظور شمس الدين تهميش الدين أو حصره في الحيز الخاص للحياة الفردية. فالدين في نظره يحيا عند الناس، أي في الأمة[58]. وتاريخيًا قامت الأمة بدور حيوي جدًا في حماية الإسلام والشريعة، والأمة كانت تاريخيًا متباعدة من مؤسسة الخلافة الإسلامية،

---

(56) سعود المولى، «محمد مهدي شمس الدين: مشروع الوطن والدولة،» 11 كانون الثاني/ يناير 2007، http://www.metransparent.com/old/authors/arabic/saud_mawla.htm

(57) محمد مهدي شمس الدين، لبنان الكيان والمعنى (بيروت: مؤسسة الإمام شمس الدين للحوار، 2005)، ص 98.

(58) شمس الدين، لبنان الكيان والمعنى، ص 96.

ويقي الحيز الديني تحت وصاية الأمة وليس الخلافة الزمنية[59]. لذلك فالأمة في العصر الحالي لا الدولة الحديثة مؤتمنة على حماية الإسلام. وبالمقابل الدولة يجب أن تحترم خيارات الناس وتؤمّن مناخًا تسود فيه حرية المعتقد وإقامة الشعائر الدينية، كما عليها أن لا تتدخل في المؤسسات الدينية[60]. لذلك كان شمس الدين من مناصري وضع الأحوال الشخصية تحت اختصاص المحاكم الشرعية وعدم السماح للدولة بتطبيق القانون المدني على مسائل الأحوال الشخصية[61].

يعلل شمس الدين جواز فصل الدين والدولة شرعًا بالرجوع إلى فكرة أن الشريعة مكوّنة من فقه عام وفقه أفراد. فقه الأفراد أو فقه العبادات يسود في المجتمع بغض النظر عن أحكام الدولة ومؤسساتها، ويحتل موقعًا رئيسًا في الشريعة، وضع أسسه النبي محمد في فترة حكمه المدينة، حيث إنه في تلك الفترة لم يحدد النبي وظائف مؤسسات الحكم والحكومة وأشكالها[62]. بل إن الأمة هي التي أقامت وحمت فقه الأفراد. أما الفقه العام، فهو الفقه الذي يُعنى بالحكومة ووظائفها ومصدر شرعية الحكومة. والفقه العام أقل شأنًا من فقه الأفراد لأنه ليس نصيًا بل خاضع للاجتهاد ويتسم بعموميته وتاريخيته، ولا يخوض بالتفاصيل، وهو كذلك وُضع لزمن غير الزمن المعاصر، بينما أحكام فقه الأفراد توقيفية، أي لا تتغير بتغير الزمان، وهي نصية، أي غير قابلة للاجتهاد[63].

خلص شمس الدين إلى أنه حتى لو افترضنا أن للإسلام الأدوات الفكرية لإقامة حكومة، إلا أن تأسيس حكومة إسلامية ليس ضروريًا لحماية الشريعة.

(59) محمد مهدي شمس الدين، الأمة والدولة والحركة الإسلامية (بيروت: منشورات المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، 1994)، ص 28-22.

(60) شمس الدين، لبنان الكيان والمعنى، ص 98.

(61) شمس الدين، لبنان الكيان والمعنى، ص 99.

(62) محمد مهدي شمس الدين، «حول الشورى والديمقراطية،» منبر الحوار، العدد 34 (1990)، ص 13-12.

(63) شمس الدين، «حول الشورى والديمقراطية،» ص 15.

فللإسلام القدرة على الازدهار خارج إطار الحكومة وفي إطار مدني(64). والصحيح أنه يوجد متطلبات للشريعة لا تقوم إلا بقيام الحكومة مثل القضاء وتطبيق الحدود وجمع الضرائب، إلا أن هذه الوظائف يمكن أن تطبّقها أي حكومة، إسلامية أكانت أم لا، طالما هي حكومة عادلة. فطالما أن هذه الوظائف مُقامة، فلا ضرورة للحكومة التي تطبّقها أن تكون إسلامية.

على هذا، تابع شمس الدين أن الحكومة ليست موضوعًا أساسيًا من الشريعة، ولا يوجد باب خاص في الفقه يتعرض لهذا الشأن. فالأحكام المتعلقة بالحكم موجودة في أبواب كثيرة. وهذا يؤكد ما قاله عن الفقه العام في أنه لا يحوي أحكامًا مركزية أو جوهرية في الشريعة. فإن أي حكومة عادلة غير إسلامية يمكن أن تقوم بالوظائف الحكومية التي تنص عليها الشريعة. ولذلك الدولة المدنية لا تتعارض مع الشريعة. وبسبب الفصل التاريخي الذي حصل بين الأمة ومؤسسة الخلافة الزمنية، لا بأس أن يحصل فصل بين الحيز الديني والحيز الحكومي والسياسي في ظل الدولة الوطنية الحديثة.

من الواضح أن العقد الأهم من حياة شمس الدين وهو العقد الأخير من القرن العشرين الذي شهد ميلًا عميقًا لما يمكن تسميته «إسلامًا مدنيًا» حاضرًا بقوة في الحياة العامة والمجتمعية للناس. وفي سياق دفاعه عن الدولة المدنية أقر شمس الدين أن الحكومة الإسلامية ليست الحل الأفضل للمجتمعات الإسلامية، وليست الإطار الأفضل الذي يحمي الدين ويجعله يزدهر على صعيد المجتمع. فالإسلام ينتعش أكثر في ظل مجتمع أهلي ودولة مدنية لا تتسلّط على مؤسسات دينية أهلية(65). وعلى هذا الأساس قام شمس الدين بدعوة الشيعة العرب إلى الانخراط في أوطانهم خصوصًا في لبنان بدلًا من الانشغال بمشاريع خاصة كما سمّاها(66). إن دعوته الشيعة إلى الانخراط والاندماج في

(64) شمس الدين، «حول الشورى والديمقراطية،» ص 14.

(65) محمد مهدي شمس، الأمة والدولة والحركة الإسلامية (بيروت: منشورات الغدير- المجلس الإسلامي الشيعي الإعلى، 1994)، ص 31-25.

(66) محمد مهدي شمس الدين، الوصايا (بيروت: دار النهار، 2002)، ص 30-27.

دولهـم توافقت مع تقاربه من مؤسسـات الدولة اللبنانية علـى الرغم من تحفّظه على النظـام الطائفي. واللافت أن شـمس الدين في أحاديثـه الصحافية وكتاباته السياسـية وخطبه لـم يكن يشـير إلى نظرية ولاية الأمة على نفسها، بل كان يركز على مفهوم الدولة المدنية باعتبارها إطارًا سياسيًا ملائمًا للبنان.

خلاصة

إن دفـاع شـمس الدين عـن الحكومة الإسـلامية وتبنّيـه ولايـة الأمة على نفسـها كان نابعًـا من تخوفـه من إرهاصـات فكر الخمينـي على الشـيعة خارج إيران، وعلـى دور العلماء المجتهدين في ظل السـلطات المطلقة لولاية الفقيه. فالخمينـي، كما قال المـؤرخ محمد قاسـم زمـان، كان ينظر إلى الشـريعة على أنها وسـيلة إلى مجتمع مثالي وليسـت غاية بحد ذاتها، وبناءً على هذا، الشريعة خاضعة للحكومة الإسـلامية التي يرئسها الخميني وتشخيصه لمصلحة الإسلام بغض النظر إذا كان ذلـك يتوافق مع اجتهادات الشـريعة أم لا. ففي عام 1988 باشـر الخمينـي بإجـراءات دسـتورية جمعت بيـن سـلطة الدولة وسـلطة الولي الفقيه. وهـذه الإجراءات أثارت حفيظة الفقهاء السـنّة لأنها تـؤدي تحت ذريعة تطبيق شرائع الإسلام إلى جعل الإسـلام خاضعًا لأهداف الدولة وأجندتها(67). والأمر مماثل بالنسـبة إلى الفقهاء الشـيعة مثل شـمس الدين الـذي رأى أن هذا الجمـع بين الدولـة الإيرانيـة وولاية الفقيه سـوف يؤدي ليس إلـى القضاء على دور العلماء والفقهاء في الاجتهاد فحسـب، لكن إلى خضوع الإسلام لمصالح السلطة السياسية أيضًا.

انهمك شـمس الدين، كمـا رأينا، بالبحث عـن صيغ للحكومة الإسـلامية تكـون بديلة مـن صيغة ولايـة الفقيه من أجـل إنقـاذ اسـتقلالية المجتهدين عن سـلطة الدولة، ولا سـيما عندمـا يكون على رأسـها ولـيّ فقيه، له ولايـة مطلقة الصلاحيات على العباد وبقية الفقهاء.

---

(67) Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002), pp. 105-107.

المراجع

كتب

السيد، رضوان. **الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية.** بيروت: دار الكتاب العربي، 2004.

رؤوف، عادل. **العمل الإسلامي في العراق بين المرجعية والحزبية: قراءة نقدية لمسيرة نصف قرن (1950 – 2000).** بيروت؛ دمشق: المركز العراقي للإعلام والدراسات، 2005.

السيف، توفيق. **ضد الاستبداد: الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة: قراءة في رسالة تنبيه الأمة وتنزيه الملة لشيخ الإسلام الميرزا محمد حسين الغروي النائيني.** بيروت: المركز الثقافي العربي، 1999.

______. **نظرية السلطة في الفقه الشيعي.** الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2002.

شمس الدين، محمد مهدي. **في الاجتماع السياسي الإسلامي: المجتمع السياسي الإسلامي محاولة تأصيل فقهي وتاريخي.** بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 1992.

______. **الأمة والدولة والحركة الإسلامية.** بيروت: منشورات الغدير – المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، 1994.

______. **لبنان الكيان والمعنى.** بيروت: مؤسسة الإمام شمس الدين للحوار، 2005.

______. **نظام الحكم والإدارة في الإسلام.** ط. 7. بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 2000.

______. **الوصايا.** بيروت: دار النهار، 2002.

الكاتب، أحمد. تطور الفكر السياسي الشيعي: من الشورى إلى ولاية الفقيه. بيروت: دار الجديد، 1998.

كديور، محسن. نظريات الحكم في الفقه الشيعي. بيروت: دار الجديد، 2000.

دوريات

شمس الدين، محمد مهدي. «حول الشورى والديمقراطية.» منبر الحوار: العدد 34، 1990.

Books

Abisaab, Rula Jurdi. *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*. London; New York: I. B. Tauris, 2004.

Abrahamian, Ervand. *A History of Modern Iran*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2008.

———. *Iran between Two Revolutions*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1982.

Amir-Moezzi, Mohammad Ali. *The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam*. Translated by David Streight. Albany: State University of New York Press, 1994.

Arjomand, Said Amir. *The Shadow of God and the Hidden Imam; Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

———. *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*. New York: Oxford University Press, 1988.

Cole, Juan and Nikki R. Keddie (eds.). *Shi'ism and Social Protest*. New Haven: Yale University Press, 1986.

Modarressi, Hossein. *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam: Abū Ja'far ibn Qiba al - Rāzī and his Contribution to imāmite Shī'ite Thought*. Princeton, N.J.: Darwin Press, 1993.

Momen, Moojan. *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven: Yale University Press, 1985.

Walbridge, Linda S. (ed.). *The Most Learned of the Shi'a: The Institution of the Marja' taqlid.* New York: Oxford University Press, 2001.

Zaman, Muhammad Qasim. *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002.

Periodicals

Calder, Norman. «Accomodation and Revolution in Imami Shi'i Jurisprudence: Khumayni and the Classical Tradition.» *Middle Eastern Studies*: vol. 18, 1982.

Moussavi, Ahmad Kazemi. «The Establishment of the Position of Marja'iyyat - i Taqlid in the Twelver Shi'i Community.» *Iranian Studies*: vol. 18, 1985.

———. «The Institutionalization of Marja' - I Taqlīd in the Nineteenth Century Shi'ite Community.» *The Muslim World*: vol. 84, nos. 3 - 4, 1994.

Newman, Andrew. «The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran: Arab Shi'ite Opposition to 'Ali Al - Karaki and Safawid Shi'ism.» *Die Welt Das Islams*: 33, 1993.

القسم الثاني

تجارب في الحكم

الفصل الثامن

الحكم «الإسلامي» من دون إسلاميين جدلية الدولة والحركة في التجربة السودانية

عبد الوهاب الأفندي

في عام 2011، نشر الإسلامي «المنشق» عمار محمد آدم مقالة انتقد فيها نظرة الإسلاميين في السودان إلى فكرة المواطَنة، مؤكدًا أن مفاهيم الرابطة الوطنية غائبة تمامًا عن فكر هؤلاء الإسلاميين وعن أدبياتهم واهتماماتهم. الإسلاميون، في نظره، يعتمدون من جهةٍ النظرة العالمية ورابطة العقيدة، انطلاقًا من مقولة سيد قطب إن عقيدة المسلم هي جنسيته، وهم من جهة أخرى يتقوقعون في إطار هويتهم التنظيمية الضيّقة، في عزلة مجيدة عن بقية طوائف المجتمع، وفي غفلة عن الهوية السودانية الواسعة[1].

ينسجم هذا التحليل في الظاهر مع المنطلقات النظرية المعهودة للفكر الإسلامي، علاوة على أنه يأتي من شخص انتمى طويلًا إلى الصف الإسلامي السوداني. يؤيد هذا التحليلَ مراقبون يقولون إن الإسلاميين يعتبرون أنفسهم

(1) عمار محمد آدم، «الوطنية ليست جزءًا من فكر الإسلاميين أو ثقافتهم،» التيار، 2011/11/19.

مسلمين أكثر منهم سودانيين[2]. لكن هذه المقولات تناقض ما خبرته شخصيًا من متابعاتي تطور الحركة الإسلامية السودانية التي كشفت ما يشبه الهوس بالهوية السودانية في الخطاب والتعاملات. يبدأ هذا من طغيان رموز الهوية السودانية ورواياتها في الإعلام الرسمي وخطاب المسؤولين، ولا ينتهي بخطاب التعبئة التنظيمي. لا يقتصر هذا على الخطاب العلني، بل يطغى كذلك حتى على مداولات ما وراء الكواليس.

على سبيل المثال، عندما دُعي زعيم الحركة الإسلامية الشيخ حسن الترابي إلى اجتماع مع مسؤولي الخارجية البريطانية في لندن في ربيع عام 1992 لمناقشة رؤية الحركات الإسلامية لمستقبل المنطقة بعد حرب الخليج، أصر الترابي على الحديث عن علاقات السودان وبريطانيا فحسب. كانت هناك أسباب عدة لاهتمام الخارجية البريطانية بآراء الشيخ الترابي في مستقبل المنطقة، خصوصًا أنه كان قد تزعم وفدًا من قادة الحركات الإسلامية العربية طاف العراق وعددًا من الدول العربية وزار إيران في مساعٍ لتجنب الحرب. إضافة إلى ذلك، استضافت الخرطوم مؤتمرات للحركات الراديكالية المناهضة للوجود الغربي في المنطقة من إسلامية ويسارية وقومية. أُسِّست منظمة من هذه الحركات سميت «المؤتمر الشعبي العربي والإسلامي»، وضمت أول مرة تحالفًا وحّد القوى الإسلامية والعلمانية تحت مظلة واحدة. كانت هذه التحالفات غير العادية مبعث قلق كبير للقوى الغربية، وعليه كانت هناك لهفة للاستماع إلى مهندس هذه اللقاءات في شأن رؤاه. لكن عندما افتُتح الاجتماع بأسئلة عنها، حوّل الشيخ الترابي الحديث إلى العلاقات السودانية - البريطانية، واستغرق النقاش في هذه الموضوع وقت الاجتماع كله. وبالقدر نفسه فإن الحديث في معظم اللقاءات الصحافية والعامة التي شارك فيها الترابي في تلك الرحلة تركّز بالأساس على أمور السودان[3].

(2) حيدر إبراهيم علي، مراجعات الإسلاميين السودانيين: كسب الدنيا وخسارة الدين (القاهرة: الحضارة للنشر، 2011)، ص 83.

(3) عبد الوهاب الأفندي، «زيارة الترابي إلى لندن وانكشاف المشروع الإسلامي،» القدس العربي (آب/ أغسطس 2008)، ص 19.

أولًا: بين القومية والأممية الإسلامية

هذه التوجهات ليست مجرد مناورات سياسية، بل تكشف عن توجهات ذات جذور عميقة في معظم التشكيلات الإسلامية الحديثة على مختلف توجهاتها. فهي تستبطن لاشعوريًا (وأحيانًا بصورة متعمدة، كما في شعارَي «الجزأرة» و«التونسة») الانتماء الوطني. في خلال الثلاثة عقود الماضية، عقَد كاتب هذه السطور لقاءات مع قادة الحركات الإسلامية في معظم أنحاء العالم، من ماليزيا وإندونيسيا إلى المغرب ومن تركيا إلى نيجيريا. في كل هذه اللقاءات كان المحاور يوجه النقاش بسرعة إلى «خصوصية» البلد المعني وكيف أنه يختلف عن بقية بلاد المسلمين كلها ويسوق الحجج على ذلك، ثم ينطلق منها إلى تبرير سياسات حركته وتحالفاتها المحلية. في معظم الحالات توجد في البلد أكثر من حركة تعلن الأكثر تشددًا منها تمسُّكها بالقيم الكونية وأخوة الدين وتتهم الحركة المنافسة بأنها ليست إسلامية بحق أو أنها منحرفة عن صحيح قيم الدين.

لكن بمزيد من التدقيق، نجد أن الحركات المتشددة لا تقل ارتباطًا بالأجندة الوطنية من منافسيها. وهكذا نجد الحزب الإسلامي الماليزي أو الجماعة الإسلامية في مصر أو حركة العدل والإحسان في المغرب، وغيرها من الحركات التي واجهت الحركات الأكبر في بلدانها تحت مظلة أجندة «كونية»، لم تطور أي أجندة ذات بعد خارجي. بل حتى الحركات المتطرفة العابرة للأقطار، ومن أبرزها القاعدة وحلفاؤها مثل حركة الجهاد المصرية أو القاعدة في اليمن أو جزيرة العرب أو المغرب العربي، تتحرك في معظم الأحيان من منطلقات وطنية. ولعل أكبر دليل على هذا التوجه هو أن زعيم القاعدة أسامة بن لادن لم يعلن ثورته على الوجود الأجنبي في «جزيرة محمد» إلا بعد أن وصل هذا الوجود إلى الأراضي السعودية. ذلك أن الوجود الأميركي في «جزيرة العرب» (في البحرين واليمن ومعظم بلدان الجزيرة ما عدا السعودية) ظل قائمًا بأشكال مختلفة لسنوات قبل ذلك من دون أن يثير حفيظة بن لادن وأنصاره. فكأننا هنا أمام «قومية سعودية» تلتحف لباس الأممية الإسلامية. لعل

مـا يؤكد هذه المقولة السـهولة التـي ضحى بهـا كلٌّ من بـن لادن وحليفه أيمن الظواهـري بإمـارة الطالبـان في أفغانسـتان من أجل خـوض معاركهمـا الوطنية ضد أميركا في السـعودية ومصـر. وعلى الرغم من التبريرات «الإسـلامية» التي سيقت وقتها في شـأن الوضعية الخاصة لبلاد الحرمين أو المكانة الاستراتيجية لمصر، فإن منطق الأممية الإسلامية كان يقتضي الدفاع عن «الإمارة الإسلامية» في أفغانسـتان باعتبارها «دار الخلافة» الجديدة وبداية تأسيس الدولة الإسلامية التي يحلم بها الجهاديون. لكن أنظار الرجلين كانت معلقة ببلادهما الأصلية لا بأحلام الأيديولوجيا.

يبدو أن سـطوة الهوية التـي صاغتها الدولـة القومية الحديثـة - حتى حين توصـف هذه الهويـة بأنهـا مصطنعة أو حتـى مـن إرث الاسـتعمار - لا تقاوَم. يؤكد هذا أن الحركات الأممية الماركسية لم تستطع بدورها تجاوز هذه الهوية، فتحوّل الاتحاد السوفياتي وتوابعه في نهاية المطاف إلى إمبراطورية روسية. في منطقتنا تحولت الأحزاب القومية (حزب البعث مثلًا) إلى أدوات لخدمة أجندة حكومـات الدول المهيمنـة عليها (العراق وسـورية) وأداة من أدوات السياسـية الخارجية لهـا. في إيران أيضًـا، طغت الهوية الإيرانية على ممارسـات السـلطة وأنصار الثورة، على الرغم من خطاب الثورة الذي يؤكد البعد الإسلامي عمومًا، والشـيعي خصوصًـا، للهوية. على سـبيل المثال، نجـد أن دعم إيـران المقاومة الشـيعية في العراق لـم يترجم إلى معاملة متسـاوية للشـيعة العراقيين في إيران، حتى اضطر كثيرون إلى طلب اللجوء فـي الغرب وفي دول أخرى. وانطبق هذا على التنظيمات الإسـلامية الشـيعية التي تميزت قوميًا. على سبيل المثال، نجد أن تنظيمات الشـيعة الكويتيين انحازت من دون شـروط إلـى حكومتها ودولتها بعد غزو العـراق الكويت في صيف عام 1990، وقطعـت علاقاتها بالتنظيمات الشيعية في العراق، على الرغم من أن شـيعة العراق كانوا يرون أنفسهم ضحايا لبطش النظام العراقي.

في الحالة السـودانية أخذ التوجـه «القومي» يتكوّن مبكـرًا في فكر الحركة الإسلامية وممارساتها، وامتزج بإحساس بالتفوق والتقدم الفكري على الحركة

الأم في مصر، وتطور في نهاية الأمر إلى صراع معها. بدأ الصراع داخليًا في أول الأمر منذ أن نشأت الحركة تحت مسمى «حركة التحرير الإسلامي» في الجامعة في عام 1949، ثم ما لبثت أن انقسمت في عام 1953 إلى حركتين: الأولى سمّت نفسها «حركة الإخوان المسلمين» وأصبحت في ما بعد التيار الرئيس، والثانية أطلقت على نفسها اسم «الجماعة الإسلامية» قبل أن تغيّر اسمها إلى «الحزب الاشتراكي الإسلامي». كان أحد أسباب الخلاف هو تبنّي التيار الرئيس الأممية الإسلامية، مقابل تمسك التيار المنشق بأجندة وطنية[4]. لكن الأمور انقلبت في ما بعد، حيث تحوّل التيار الرئيس، عبر تحالفاته المحلية، إلى تبنّي الأجندة الوطنية ورفض في منتصف السبعينيات الانضمام إلى التنظيم الدولي للإخوان المسلمين. فجّر هذا الأمر معركة شرسة بين الطرفين، اكتسبت حدةً مضاعفةً في مطلع الثمانينيات حين سعى الإسلاميون السودانيون إلى بناء تنظيم دولي منافس تنضوي تحت مظلته الحركات الإسلامية في تركيا وماليزيا والباكستان، إضافة إلى التنظيمات العربية[5].

لم تنجح هذه المحاولة وقتها بسبب الحملة الشرسة التي شنها التنظيم الدولي ضدها وضد الحركة الإسلامية في السودان. ونتج من هذا الاستقطاب مزيد من التشديد على «الخصوصية السودانية»، ما أسفر عن تقوية مركَّب الهوية السودانية في وجدان منتسبي الحركة. شملت الحملة تشجيع انشقاق ضد التنظيم وقع في عام 1980، فأنشئ تنظيم جديد باسم الإخوان المسلمين، أعلن فورًا انضمامه إلى التنظيم الدولي[6]. وعلى الرغم من أن التنظيم الأم احتفظ بدوره بتسمية الإخوان المسلمين (بينما كان جناح الطلاب يعمل تحت اسم «الاتجاه الإسلامي»)، فإن الحزب العلني الذي أنشئ بعد سقوط نظام النميري

(4) حسن مكي، حركة الإخوان المسلمين في السودان: 1944-1969 (الخرطوم: معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، 1982)، ص 42-53.

Abdelwahab El-Affendi, *Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan* (London: Grey Seal, 1991), pp. 52-53

(5) المحبوب عبد السلام، دائرة الضوء وخيوط الظلام: تأملات في العشرية الأولى لنظام الإنقاذ (القاهرة: مدارك، 2009)، ص 36-34.

(6) El-Affendi, p. 118.

في عام 1985 سمّى نفسه «الجبهة القومية الإسلامية»، وهو خيار له معنى، حيث تعمّد أن يجمع بين الهوية الوطنية والإسلامية، وأعلن فتح أبوابه لغير المسلمين إذا التزموا برنامجه، كما سعى إلى طرح برامج قصد منها استمالة قطاعات واسعة من الرأي العام السوداني، بما فيها الجنوب.

لكن تصاعد الحرب في الجنوب (كانت قد تفجرت في عام 1983 على خلفية قرار الرئيس جعفر النميري تقسيم الجنوب في مخالفة لاتفاقية أديس أبابا التي أحلت السلام في عام 1972) وتحوُّل الخلاف في شأن القوانين «الإسلامية» التي سنّها النميري في أيلول/ سبتمبر 1983 إلى أحد أهم محاور الخلاف، أكسبا الاستقطاب بعدًا جديدًا. فمن جهة، استخدمت الحركة التكتيكات التي أجادتها منذ الاستقلال لتمارس الضغط على الأحزاب الكبرى ذات القواعد الدينية لتضع مسألة تطبيق الشريعة الإسلامية على رأس الأجندة الوطنية وتغلق الطريق على المطالبين بإلغائها. ومن جهة أخرى، استغلت الحركة المخاوف التي أثارتها مطامح الحركة الشعبية في أوساط السودانيين الشماليين لتعزز شعبيتها على حساب الأحزاب التقليدية. لكنها عندما حققت الاختراق الأكبر في تاريخها لتحرز المركز الثالث في انتخابات عام 1986، لم تستند شعبيتها إلى برنامجها الإسلامي، بل إلى استثمارها مخاوف وتطلعات ما يمكن أن نطلق عليه اسم «القومية السودانية الشمالية» (مقابل «القومية الجنوبية» التي مثلتها الحركة الشعبية)[7].

ثانيًا: الانتقال إلى السلطة

يمكن أن يقال إذًا إن الحركة الإسلامية السودانية حققت اختراقها السياسي الأهم بعد أن قايضت هويتها الإسلامية (أو على أقل تقدير مزجتها) بهوية قومية (أو «شوفينية» بحسب منتقديها). وصلت إلى هذه النقطة عبر تحولات متتابعة، انطلاقًا من بداياتها بصفتها حركة طالبية صغيرة، اكتشفت بسرعة

(7) Abdelwahab El-Affendi, ««Discovering the South»: Sudanese Dilemmas for Islam in Africa,» *African Affairs*, vol. 89, Issue 356 (July 1990), pp. 371-389.

قدراتها باعتبارها قوة ضغط فاعلة في مجتمع كان القادة الدينيون يتصارعون فيه على النفوذ، وكانت الدولة في طور التكوُّن. هكذا أنشأت في عام 1955 «الجبهة الإسلامية للدستور» التي نجحت بسرعة في فرض فكرة الأسلمة على الساحة السياسية، وكسبت إلى جانبها بعض الأحزاب السياسية الكبرى[8]. واجهت الحركة الإسلامية في السودان نكسة في عام 1959، حين أدينَ زعيمها المحامي الرشيد الطاهر بكر بالمشاركة (مع بعض الضباط اليساريين والقوميين!) في محاولة انقلابية فاشلة ضد حكومة الفريق إبراهيم عبود العسكرية وسجن. لكنها استعادت بعض نفوذها حينما لمع نجم أحد قادتها، حسن الترابي، بسبب دوره في الانتفاضة التي أسقطت حكومة عبود في عام 1964. في ذلك العام، خاضت الحركة المعترك السياسي تحت اسم «جبهة الميثاق الإسلامي»، وهي تحالف عريض جمع بين المتناقضات، حيث شارك فيه السلفيون مع بعض الطرق الصوفية، ولم يحقق سوى مكاسب برلمانية متواضعة (سبعة مقاعد برلمانية في عام 1965 انخفضت إلى خمسة في عام 1968). لكن الحزب نجح مع ذلك في فرض فكرة الدستور الإسلامي، فدفع هذا باليسار إلى تدبير انقلاب أيار/ مايو 1969 لقطع الطريق على هذا التوجه.

ناصب الإسلاميون نظام مايو (أيار) العداء منذ اللحظة الأولى، وشاركوا مع بقية الأحزاب التقليدية في تنظيم الاحتجاجات ضده، ودخلوا معه في مواجهات مسلحة في عامي 1971 و1976. في هذه الفترة، حقق الإسلاميون اختراقهم الأول، حيث أزاحوا قوى اليسار من قيادة الحركة الطالبية وبعض التنظيمات العمالية. حققت الحركة في هذه المرحلة أكبر اندماج في الساحة السياسية، حيث تركزت شعاراتها على دعم الحرية والديمقراطية ومناهضة الدكتاتورية، ولم تعد فكرة الأسلمة أولوية لديها. بل إن الحركة تراجعت عن

(8) صادق عبد الله عبد الماجد، «تاريخ حركة الإخوان المسلمين في السودان،» موسوعة الإخوان المسلمين، http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=%D9%86%D8%A8%D8%B0%D8%A9_%D8%B9%D9%86_%D8%AA%D8%A7%D8%B1%D9%8A%D8%AE_%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%AE%D9%88%D8%A7%D9%86_%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B3%D9%84%D9%85%D9%8A%D9%86_%D9%81%D9%89_%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%88%D8%AF%D8%A7%D9%86

منهجها في محاولات فرض «الانضباط الإسلامي» على الطلاب والطالبات (التصدي لمن يتعاطون الخمر أو الحفلات الغنائية... إلخ)، وتلقت نظير ذلك دعمًا من القطاع الأوسع من الطلاب. من هنا يمكن القول إن الحركة حققت اختراقها الأول بصفتها حركة «ليبرالية»، أو على الأقل ديمقراطية، تدافع عن الحريات ضد القمع والاستبداد[9].

لكن توجهات الحركة شهدت انعطافًا حادًا بدءًا من عام 1977، وهو العام الذي أبرمت فيه المعارضة بقيادة الصادق المهدي صفقة «المصالحة الوطنية» مع نظام النميري. نصت الاتفاقية على وقف المعارضة المسلحة للنظام والسماح لقادة المعارضة المنفيين بالعودة إلى البلاد وإطلاق سراح المعتقلين ومشاركة المعارضة في النظام في إطار نظام الحزب الواحد مع إطلاق مزيد من الحريات. وعلى الرغم من أن الإسلاميين لم يكونوا طرفًا في الاتفاق، فإنهم قبلوا شروطه واندمجوا في النظام، واستمروا في التحالف معه حتى بعد أن قرر المهدي تجميد مشاركته عقب تأييد النميري اتفاقيات كامب ديفيد، وتردد الحزب الاتحادي الديمقراطي، الشريك الثالث في «الجبهة الوطنية»، في المشاركة حتى بعد إبرام صفقة ثانية ضمنت تنازلات أكبر من النظام.

كان هذا القرار في منزلة انقلاب جوهري في توجهات الحركة، وفي علاقاتها ببقية مكونات الساحة السياسية. انتقلت الحركة من وضع كانت تتعاون فيه مع معظم الأحزاب الكبرى، وتتنافس مع اليسار في أي الطرفين أشد معارضة للدكتاتورية، إلى حزب يتحالف مع الدكتاتورية، وتتناقض مواقفه مع مواقف معظم القوى السياسية. تعمقت المشكلة لأن قادة الحزب الحاكم لم يكونوا يثقون بدورهم في الإسلاميين، ويرون فيهم تهديدًا أكثر منهم حلفاء. وكانت الاتفاقية مع النظام تقضي بأن يحل الإسلاميون تنظيمهم ويندمجوا في الحزب الحاكم (الاتحاد الاشتراكي السوداني)، وهو ما لم يلتزمه الإسلاميون. هكذا أصبح الإسلاميون فجأة على عداء مع الجميع.

---

(9) حسن مكي، الحركة الإسلامية في السودان (1969 - 1985): تاريخها وخطابها السياسي (الخرطوم: معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، 1990)، ص 90، وعبد السلام، ص 19-16.

لكن لم تكن هـذه نهاية المطـاف، ذلك أن قـادة الحركة كانـوا قد اتخذوا في هذه المرحلة تحديدًا قرارًا سـريًا بأن يتحركوا بالسـبل كلها للاسـتيلاء على السـلطة منفردين، أو على الأقل لتكون الحركة فـي موقع القيادة في أي حكومة مقبلة. وهـذا بدوره يقتضـي أن تعـزز الحركة مكانتهـا وقدراتها السياسـية على حسـاب خصومهـا ومنافسـيها. وعليـه وضعـت الحركة فـي عـام 1978 خطة سـميت «الاسـتراتيجية العامة» كانت من ضمن أهدافها مضاعفة العضوية عشر مرات، وبناء مؤسسـات اقتصادية واكتساب خبرات في إدارة الدولة. وكانت في الخطة جوانب سرية تتعلق بالتغلغل في أجهزة الدولة والمؤسسة العسكرية[10].

كانـت خلفية هذا القرار فقـدان الثقة في الأحـزاب التقليدية وفقدان الأمل في التوافق معها؛ إذ بدأت الحركة الإسـلامية ردة فعل على مـا رأته خطرًا مثّلته التيارات العلمانية، خصوصًا اليسـار، وكانت ترى في الأحـزاب التقليدية حليفًا (غيـر متحمس في معظـم الأحيان، وغيـر موثوق فيـه غالبًا) في هـذه المعركة. تحالفـت هذه الأطراف في الصراع السياسـي والمسـلح ضد نظـام النميري في السـبعينيات، لكـن تجربة الحركة مـع هذه التحالفـات لم تكن مشـجعة، حيث كانت الشـريك الأصغـر والأضعف. طرحـت الحركة في أواخر تلـك المرحلة فكرة بنـاء كيان سياسـي موحَّد تندمـج فيه تلك الأحـزاب كلهـا، إلا أن الفكرة لم تـرُق للحلفاء، بسـبب العـداء التاريخي بيـن الحزبيـن الكبيريـن (الاتحادي الديمقراطـي المسـتند إلـى الطائفـة الختمية، وحزب الأمة المسـتند إلـى طائفة الأنصار من أتباع الحرك المهدية)، وللتخوف المحق من أن الإسلاميين يريدون أن يتخذوا من المشـروع معبرًا للتغلغل داخل القواعـد المتدينة لهذه الأحزاب. وبناء عليه، اتخذت الحركة قرارها بتوسـيع قواعدها على حساب هذه الأحزاب على الرغـم مـن قادتهـا، والتخلص من هامشـيتها عبـر بنـاء قدراتها السياسـية والاقتصادية، وحتى العسكرية.

كان هذا القرار مفصليًـا ومصيريًا في تاريخ الحركة والبلاد لأسـباب عدة،

(10) عبـد الوهـاب الأفندي، الثـورة والإصلاح السياسـي في السـودان (لندن: منتدى ابن رشـد، 1995)، ص 48-42.

منها اعتراف الحركة بهامشيتها بصفتها حركة إسلامية، واختيارها عدم الاكتفاء بالهمة في نشر الدعوة الإسلامية لتعزيز مكانتها، بل اللجوء عمدًا إلى وسائل أخرى، منها التنظيمي (بناء «واجهات» سياسية واجتماعية، مثل المنظمات الشبابية والنسائية، والمنظمات الإغاثية وهيئات تقديم الخدمات الاجتماعية)، والاقتصادي (توسيع الحركة المصرفية الإسلامية وبناء الشركات والمؤسسات المرتبطة بالحركة)، والسياسي (بناء التحالفات الداخلية والخارجية، التغلغل في الدولة، إضعاف الحركات المنافسة...). صحيح أن بعض هذه الاستراتيجيات كان «مزدوج الغرض»، إذ إن إنشاء البنوك الإسلامية وتطويرها وتقديم الخدمات الاجتماعية للفقراء هي أهداف أيديولوجية في حد ذاتها، قبل أن تكون وسيلة لأغراض أخرى. لكن الواضح أن الاستراتيجية مثّلت اعترافًا بأن الخطاب الديني لم يعد وحده كافيًا لتحقيق أهداف الحركة. يرتبط هذا بافتراض بقاء النظام النميري في السلطة في خلال فترة العقد التي تغطيها الاستراتيجية، لأن الحركة بنت استراتيجيتها جزئيًا على استمرار تحالفها مع النظام. وهذا يعني من جهة عدم فك هذا التحالف مهما كانت الظروف، ومن جهة أخرى، الدفاع عن النظام والاجتهاد في تأخير سقوطه حتى تكتمل الترتيبات لوراثته. استتبع هذا أن دفعت الحركة ثمنًا سياسيًا غاليًا، أولًا لتمسكها بنظام استبدادي فاسد، فوق أن رئيس النظام كان يهاجم الحركة وقادتها باستمرار بصورة استفزازية، ويتعمد إهانتهم وتحقيرهم. خسرت الحركة كثيرًا من رصيدها السياسي لهذا السبب، خصوصًا في الأوساط الطالبية والشبابية والنقابية، حيث بنت هذا الرصيد في السابق على الدفاع عن الحريات والحقوق. وتحملت القيادة ذلك لأنها كانت تركّز على الأهداف السرية لهذه الاستراتيجية، وهي أهداف استتبعت بدورها إنشاء كيان سري داخل الحركة يكون المسؤول عن متابعة هذه الاستراتيجية وتنفيذها(٦١).

حكمت هذه الاعتبارات توجهات الحركة ووجهتها السياسية في المراحل التالية. وكان أهم آثار هذا الانعطاف تعاظم دور التنظيم السري المكلف

(٦١) حسن الترابي، الحركة الإسلامية: التطور، الكسب والمنهج (الخرطوم: بيت المعرفة، 1992)، ص 52-35.

بالأمور المالية والأمنية والعسكرية داخل التنظيم، بحيث أطلق بعض المحللين على هذا الكيان وصف الـ «سوبر - تنظيم». ذلك أنه لم يكن يخضع بطبيعته للمحاسبة والرقابة من طرف مؤسسات التنظيم، كما أن نشاطه كان في معظمه في الخفاء[12]. اعترف بعض المسؤولين لاحقًا بأنهم كانوا يخفون أسماء من يتولى هذه الملفات حتى عن أعضاء مجلس شورى الحركة ومعظم قادتها[13]. أما الأثر الثاني فكان العبء الأخلاقي الذي تحملته الحركة في الدفاع عن نظام النميري الآيل إلى السقوط، والمنافحة عنه بالحق والباطل، لأمور لا علاقة لها بقناعات الحركة أو منطلقاتها العقائدية، بل من منطلقات ذرائعية بحت، وخدمة لبرنامج سري لا تستطيع الحركة الإفصاح عنه إلا لأتباعها. خلق هذا الوضع الملتبس أزمة خطاب سياسي تعقدت أكثر بالتطورات اللاحقة، وأصبحت من أكبر مشكلات الحركة.

في عام 1983 اتخذ النميري خطوة كان من شأنها في الظاهر أن تخفف من إشكالية ازدواجية الخطاب، إن لم تحسمها، وذلك حين أعلن في أيلول/ سبتمبر من ذلك العام عن حزمة قوانين كرّست المرجعية الإسلامية للتشريعات كلها في السودان. وكان النميري قد بدأ يفصح عن توجهات دينية منذ منتصف السبعينيات، لكن قناعاته الدينية كانت تستند إلى فهم صوفي لا ينسجم تمامًا مع توجهات الحركة الإسلامية الأقرب إلى الفكر السلفي المعتدل (وإن كان فكرًا متصالحًا مع التوجه الصوفي الغالب على إسلام السودان). في تلك الفترة أيضًا أنشأ لجنة لمراجعة القوانين للتأكد من انسجامها مع مبادئ الشريعة الإسلامية، وانضم حسن الترابي إلى تلك اللجنة بعد التحاقه بالحكومة في عام 1977. لكن الفكرة التي قامت عليها تلك اللجنة كانت التدرج في تطبيق الشريعة والحكمة في تبنّي القوانين وتطبيقها. ضمت اللجنة عددًا من الخبراء القانونيين من ذوي التوجه الليبرالي، وكذلك بعض الخبراء الجنوبيين من غير المسلمين. لكن قرارات أيلول/ سبتمبر 1983 كانت «ثورية» بكل المقاييس، ألغت القوانين

(12) الأفندي، ص 44.

(13) علي الحاج محمد، «أسرار انقلاب الإنقاذ يحكيها د. علي الحاج»، http://www.sudaneseoffline.net/forums/showthread.php?p=478181

القائمة وأدخلت التشريعات الإسلامية، بما في ذلك التشريعات الجنائية المشتملة على العقوبات الحدية، دفعة واحدة، من دون مراعاة لخصوصية الجنوب.

وضعت هذه الخطوة الحركة الإسلامية في موقف حرج للغاية. من جهة كانت الحركة تنادي منذ نشأتها بتطبيق الشريعة الإسلامية، وتضعها دائمًا في صلب برامجها وقمة أولوياتها. لكنها من جهة ثانية لم تكن على قناعة بصدق نيات الرئيس ولا بسلامة الإجراءات التي اتّبعها أو عواقب التسرع في التطبيق غير المدروس. وبينما سارعت قوى سياسية على رأسها حزب الأمة بقيادة الصادق المهدي وحركة الإخوان الجمهوريين بزعامة محمود محمد طه إلى اتخاذ موقف مبدئي رافض لهذه التشريعات باعتبارها مجتزأة من سياقها وتشوّه الإسلام، فإن الترابي والحركة التي يقودها تبنّيا الموقف الذرائعي الذي رأى أن يدعم هذه الخطوة على الرغم من عيوبها لتحقيق غايات أخرى من أبرزها تعبئة الرأي العام المؤيد عمومًا للتوجه الإسلامي، وإحراج الخصوم (خصوصًا الزعامات الدينية) بإظهارهم بمظهر المعارض للدين.

ثالثًا: الأسلمة من دون حركة «إسلامية»

كان المدهش في هذا كله أن الحركة كسبت رهانها جزئيًا على الرغم من الثمن الفادح الذي تكبدته من جراء سياستها. ذلك أن نظام النميري آل إلى الانهيار بسرعة أكثر مما كانت الحركة تتوقع، ولم يكن في وسعها الدفاع عنه لسبب بسيط هو أن النميري قرر ضرب الحركة أيضًا. فبعد أن تكاثف الضغط على النظام، واحتدم الصراع داخله بين تيارات متنافسة، بدأ النميري يشعر بأن الإسلاميين أصبحوا يمثّلون خطرًا على نظامه، فقرر الإيقاع بهم، بدءًا بحملة اعتقالات شملت القادة وعلى رأسهم الترابي، إضافة إلى الإقالات من المناصب الحكومية. جرت الإقالات والاعتقالات في العاشر من آذار/ مارس، بعد يوم واحد من انتهاء زيارة نائب الرئيس الأميركي جورج بوش إلى الخرطوم، وقبل أسبوعين من زيارة كان النميري يعتزم القيام بها لواشنطن، ما دفع كثيرين إلى الربط بين الحدثين.

مهما كان فإن النميري ارتكب بهذا الإجراء الخطأ قبل الأخير في عهده، حيث أتبعه في أواخر آذار/ مارس بقرار رفع الدعم عن السلع الرئيسة بطلب من البنك الدولي والإدارة الأميركية. وعندما انفجرت الاحتجاجات كان النميري قد أصبح بلا أصدقاء، ولم يصمد نظامه إلا أقل من شهر بعد الاعتقالات.

واجه الإسلاميون بعد سقوط النظام عداوة من قطاعات واسعة من الشعب بسبب وقوفهم مع النظام حتى قبيل النهاية. لكن الحركة كان لها سندها الشعبي ومواقع نفوذ اقتصادي وسياسي وتعاطف الجيش، كما أنها عمدت إلى استثمار الوضع السياسي، خصوصًا التوتر الذي خلقه تعاظم نفوذ الحركة الشعبية لتقوية موقعها السياسي وعلاقتها بالجيش. وفي الفترة الانتقالية، تحولت إلى معارضة شرسة لحكومة الصادق المهدي الائتلافية قبل أن تنضم إليها في صيف عام 1988.

لكن الديناميات نفسها التي أدت إلى صعود الحركة ساهمت بدورها في تقويض وضعها السياسي. ذلك أن تصاعد الحرب وارتفاع تكلفتها في وقت كان السودان يواجه فيه أزمة اقتصادية طاحنة وتراجعًا في الدعم الخارجي، أديا إلى تصاعد الأصوات الداعية إلى وقف الحرب. وعندما رفضت الحكومة مبادرة سلام طرحها زعيم الحزب الاتحادي الديمقراطي محمد عثمان الميرغني في تشرين الثاني/ نوفمبر 1988، اضطرت في الفترة نفسها إلى فرض إجراءات تقشفية، فانفرط عقد الائتلاف الحاكم بخروج الحزب الاتحادي منه. تبع ذلك إحجام الدول العربية عن تقديم الدعم العسكري الضروري للمجهود الحربي، فتقدَّم وزير الدفاع باستقالته في شباط/ فبراير 1989. في الشهر عينه، وجهت قيادة الجيش مذكرة شديدة اللهجة إلى رئيس الوزراء الصادق المهدي تطالبه فيها إما بأن يقدِّم للجيش الدعم اللازم لمواصلة المجهود الحربي أو العمل بجدية لتحقيق السلام.

فهم الإسلاميون من هذه التطورات أنهم عادوا إلى المربع الأول، كما كانت الحال عشية انقضاض النميري عليهم في آذار/ مارس 1985، حيث رأوا أنهم كانوا المستهدفين بمذكرة الجيش التي وصفوها بأنها كانت عملية انقلابية.

وبالفعل فإن نتائج المذكرة كانت إسقاط حكومة المهدي وخروج الإسلاميين من الحكم بعد أقل من ستة أشهر من دخول الحكومة. وعندما أعيد تشكيل الحكومة وفق برنامج يلتزم تطبيق اتفاقية تشرين الثاني/ نوفمبر 1988 بين الميرغني وزعيم الحركة الشعبية جون قرنق، رفض الإسلاميون الانضمام إلى الحكومة، وصعّدوا الاحتجاجات الشعبية ضدها، من دون كبير نجاح... إلى أن جاء انقلاب 30 نوفمبر.

منذ البداية أنكر الإسلاميون أي علاقة لهم بالانقلاب، وكان الترابي وعدد من قادة الحركة اعتُقلوا مع بقية السياسيين. لكن معظم المراقبين اكتشفوا بسرعة أن الإسلاميين كانوا وراء الانقلاب، خصوصًا حين انضمت كوادر إسلامية وسيطة أو غير معروفة إلى أجهزة الحكم، وأيد اتحاد الطلاب الذي يسيطر عليه الإسلاميون الانقلاب في بادرة غير مسبوقة. تحمست كوادر الحركة للنظام الجديد بصورة مريبة، بينما أُقصيَتْ بقية الأحزاب وتعرضت كوادرها لمعاملة قاسية.

كُشفت في ما بعد، خصوصًا بعد الانشقاق الذي وقع في النظام في عام 1999 مع إقصاء الترابي عن مواقعه القيادية في الدولة، تفاصيل الانقلاب وهوية مدبّريه وكيف نفّذته كوادر الحركة الإسلامية في الجيش وخارجه، وكيف تولى نائب الترابي علي عثمان محمد طه إدارة الدولة من وراء ستار، قبل خروج الترابي من السجن في كانون الأول/ ديسمبر 1989 وعودته إلى تولّي الأمور في الحركة والدولة[14]. لكن في الفترة التي سبقت ذلك، كان خطاب الحركة والدولة معًا ينفي هذه الصلة، ويؤكد أن ثورة الإنقاذ الوطني كانت حركة وطنية لكل السودانيين، مبرأة من الانحياز إلى أي فئة أو حزب. واستمر هذا الإنكار وجُسد عمليًا في عام 1991 حين اقتُرح إنشاء تنظيم سياسي «غير حزبي» تحت مسمى «المؤتمر الوطني» يُعتبر جميع السودانيين أعضاء فيه

(14) عبد السلام، ص 121-106، وعبد الرحيم عمر محيي الدين، الترابي والإنقاذ: صراع الهوية والهوى: فتنة الإسلاميين في السلطة من مذكرة العشرة، إلى مذكرة التفاهم مع قرنق (الخرطوم: مكتبة مروى بوكشوب، 2006)، ص 177-140.

(جرى في ما بعد، على مراحل، تحويل هذا الكيان إلى حزب سياسي بحيث أصبح الآن هو «الحزب الحاكم»).

نحن إذًا أمام مراحل متداخلة من انسلاخ الحركة «الإسلامية» من إسلاميتها وهي في طريقها إلى السلطة. المرحلة الأولى بدأت مع المصالحة مع نظام النميري في عام 1977، وتجسدت فيها القناعة بأن الحركة لن تبلغ السلطة في السودان استنادًا إلى أجندتها الإسلامية وحدها، بل لا بد من بناء أرصدة أخرى «لاإسلامية»، تتمثل بالقوة الاقتصادية والنفوذ الاجتماعي والسياسي والإعلامي والتغلغل في أجهزة الدولة. في المرحلة التالية فرضت الحركة سلطتها على البلاد عبر أجهزة الدولة، لكن مع إنكار هويتها الإسلامية، والتدثر بهوية «وطنية» جامعة، تشمل فيمن تشمل غير المسلمين.

هذا الأمر يطرح بدوره سؤالًا محوريًا: متى تصبح الحركة «الإسلامية» إسلامية إذا كانت هذه الهوية دائمًا مؤجلة أو مخفية أو خاضعة لهويات واعتبارات من خارجها؟ وأين تكمن هذه الإسلامية على أي حال؟ وهذا بدوره يقودنا إلى مفارقة أخرى، وهي أن تعريف هذه «الإسلامية» لا يكون دائمًا بيد من يدّعونها. على سبيل المثال، فإن نظام الإنقاذ عندما دأب على إنكار إسلاميته ألزمه إياها خصومه الذين ظلوا باستمرار «يتهمونه» بأنه نظام «إسلامي» يخفي هويته. ولا يمكن حل هذه الإشكالية بالقول إن النظام «إسلامي» لأنه كان يخضع لتنظيم يدعي الصفة الإسلامية، ذلك أن التنظيم المعني في هذه الحالة (الجبهة الإسلامية القومية)، كان قد حُل بالفعل وانتهى وجوده مع بداية نظام الإنقاذ. ينسحب هذا الوضع على منظمات أخرى تُدمغ بالإسلامية على الرغم من أنفها، مثل حزب العدالة والتنمية في تركيا وبعض منظمات المسلمين في الغرب (المجلس الإسلامي البريطاني، أو منظمة «كير» في الولايات المتحدة)، وهي منظمات تُتهم من بعض خصومها بأنها واجهات لمنظمات إسلامية على الرغم من إنكارها ذلك. إذًا هذه الهوية كثيرًا ما تكون في عين الرائي، بحسب التعبير الإنكليزي.

هذا الوضع يلقي بعض الضوء على إشكالية صعوبة تحديد ملامح الظاهرة

الإسـلامية الحديثة ووضع تعريف لهـا[15]. ذلك أن أي محاولـة لضبط التعريف تصطدم بإشـكالية أن الظاهـرة موضع صراع وتجاذب من أطـراف عدة، كلّ يريد فرض المفاهيم من وجهة نظره[16]. هناك حركات تدعي هذه الصفة وأخرى تتبرأ منها وثالثة تنافس عليها وتنكرها على سـواها. وترجع هذه التباينات والتجاذبات إلى ظروف نشـأة الحركات ومراحل تطورها كذلـك. فلهذه الحركات جذور في تقاليـد حركات الإصلاح الإسـلامي التقليدية، كما أن بعضها لا يزال يتشـبه بها. لكنها تعتبر في الوقت نفسـه نتـاج الحداثة وردة فعل تجاه بعـض مظاهرها. أدى هذا بدوره إلى تداخلها مع بعض مظاهر التحديث الأخرى، مثل نشـأة الحركات القومية أو المقاومة المنظمة للظلم أو النفوذ الأجنبي.

على سـبيل المثال، نجد أن جذور الحركات الإسـلامية الحديثة تعود إلى تيـارات مثل تلـك التي ارتبطت بشـخصيات جمـال الدين الأفغانـي (1838 - 1897) وتلميـذه محمد عبـده (1849 - 1905)، وهي تيارات اسـتلهمت في بداياتهـا تقاليد الإصلاح، لكنها سـرعان ما ميزت نفسـها منهـا بتبني أطروحات وهمـوم حداثية. الأفغانـي مثـلًا كان مهمومًا بمواجهـة الإمبرياليـة الحديثة وما رآه من خطرهـا الكبير على الأمة الإسـلامية، ولهذا سـعى إلى تجييش مشـاعر المقاومـة وتعبئتها ضد الاسـتعمار. لكنه لـم يكتفِ في مجهوداتـه بربط النهضة الضروريـة بإصلاح الفكر الديني، بل كان يسـتخدم الشـعور القومي في التعبئة، فيذكّر المصريين مثلًا بأمجادهم السـابقة على الإسـلام، ويستنهض همم الهنود باسـتذكار إنجازات الحضـارة الهندية. لـم يكن كذلك يكتفي بتدريس الشـباب النصوص الدينية التقليدية، بل ينبههم إلى نصوص ابن خلدون، ويسـعى كذلك إلى استلهام بعض مصادر الفكر الغربي الحديث[17]. شارك عبده أستاذه همومه

---

(15) Mehdi Mozaffari, «What is Islamism? History and Definition of a Concept,» *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 8, no. 1 (2007), pp. 17-23.

(16) Abdelwahab El-Affendi [et al.], *Islamic Movements and Their Impact on Stability in the Arab World* (Abu Dhabi: Emirates Centre for Strategic Studies, 2003), pp. 5-11.

(17) Nikki R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamāl ad-Dīn «al-Afghānī»*, Including a Translation of the «Refutation of the Materialists» from the Original Persian by Nikki R. Keddie and Hamid Algar (Berkeley: University of California Press, 1983), pp. 17-23, and pp. 53-71.

ومناهجه في بادئ الأمر، إلا أنه رأى في وقت لاحق ضرورة التركيز على التربية وإصلاح الفكر والمؤسسات الدينية بدلًا من التعبئة السياسية. يعود هذا من جهة إلى خلفية عبده باعتباره عالمًا أزهريًا، وانشغاله بالمستوى المتدني لمؤسسات التعليم الديني، ومن جهة أخرى إلى النتائج الكارثية للنشاط السياسي، كما حدث لثورة عرابي، واعتقاد عبده بأن الأمة لم تنضج بعد حتى تنهض للأخذ بحقوقها(18). سار رشيد رضا جزئيًا على نهج أستاذه محمد عبده، لكنه سرعان ما انخرط في النشاط السياسي وشارك في الثورة العربية الكبرى ضد الدولة العثمانية.

أما الحركة الإسلامية الحديثة التي انبثقت على يد حسن البنّا، فكانت أول من تبنّى أساليب التنظيم الحديث لبناء حركة دينية - سياسية. كان البنّا شخصيًا مدفوعًا بدوافع دينية مباشرة وذات طابع شخصي. صحيح أنه كان مثل غيره مهمومًا بالشأن العام، ومشغولًا بضرورة إنهاء الاستعمار الغربي لديار الإسلام. لكن الدوافع المباشرة التي ساقها في مذكراته لتحركِه كانت ما لمسه من طغيان الثقافة والعادات الأجنبية على الشارع المصري وتراجع التدين. لهذا كان تركيز البنّا في الفترة الأولى من دعوته على الوعظ والإرشاد الديني والتربية الشخصية لأتباعه(19). لكن الديناميات الداخلية للحركة (تنامي العضوية ودخول الشباب المتعلم إلى صفوفها) والتطورات السياسية والاجتماعية (الصراع مع اليسار والوفد، تصاعد المواقف والتحركات المطالبة بإنهاء الاستعمار، تداعيات الحرب العالمية، وغيرها) دفعت بالحركة إلى ولوج المعترك السياسي والتأثر بدينامياته وتقلباته. على سبيل المثال يؤكد أحد قادة الحركة في تلك الحقبة أن تحول الحركة من هيئة وعظ وإرشاد ديني من بين عشرات الحركات المماثلة والمنافسة، إلى حركة جماهيرية كانت له علاقة مباشرة بتبنيها القضية الفلسطينية في منتصف الثلاثينيات؛ إذ كانت قلة تلتفت إلى مواعظ ممثلي

---

(18) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده (القاهرة: دار المنار، 1931)، ص 266-261.

(19) حسن البنا، «مذكرات الدعوة والداعية»: http://www.ikhwanonline.com/Data/2009/7/19/daawa.pdf

الحركة وخطبهم قبل ذلك، لكن الأمر تغيّر تمامًا عندما بدأت الحركة تدعو إلى نصرة فلسطين[20].

في المقابل، نشـأت الحركة الإسـلامية الكبرى الأخرى، وهـي «الجماعة الإسـلامية» فـي الهنـد، منـذ البداية فـي إطـار حـراك قومـي، بـدأ مـع بـروز «حركة الخلافة» مع نهايـة الحرب العالمية الأولى، وهي حركة أطّرت الشـعور القومي لمسـلمي الهند، وانتهت في الثلاثينيات إلى إنشـاء «الرابطة الإسـلامية» التي انشـقت عـن «المؤتمر الوطني الهندي»، ثم إنشـاء دولة باكسـتان. اتخذت «الجماعة الإسلامية» منذ نشأتها في عام 1941 موقفًا مناهضًا للرابطة الإسلامية خصوصًا ولمفهوم القومية عمومًا، وركّزت على عالمية الإسـلام ورسـالته[21]. يمكن هنا أن يقال نظريًا إن حركة الإخوان في مصر تأثرت في نشأتها بالمشاعر والتوجهـات القوميـة، بينما كانت الجماعة الإسـلامية فـي نشـأتها معادية لهذه المشـاعر. تأثر سـيد قطب في ما بعد بفكر الجماعة الإسلامية، وسعى إلى دمج أطروحاتها في خطاب حركة الإخوان، لكن من دون كبير نجاح.

لعل من المفيد إضافة جملة اعتراضية هنا، وذلك في ظل الترويج الواسـع لمقولة أن أفكار سـيد قطب هـي التي مهدت لحركات العنـف الديني الذي بلغ أوجه في ظهـور تنظيم «القاعـدة»[22]؛ إذ لا يوجد سـند نظـري ولا عملي لهذه المقولـة المبتذلـة. نظريًا فـإن أطروحات المـودودي - قطب لا يمكـن أن تبرِّر اللجوء إلى العنف، بل الأصح أن يقال إنها تبرر السلبية والإرجاء. فهي تقول إن الأمة تعيش عصرًا يضاهي العصر الجاهلي، كما كانت الحال في الحقبة المكية من الدعوة الإسلامية، وهي فترة لم يشرَّع فيها الجهاد، بل كانت الدعوة والصبر هما الوسـائل المتاحة. ولا يجوز الشـروع فـي الجهاد ما لم تقم دولة إسـلامية

---

(20) محمود عبد الحليم، الإخوان المسلمون: أحداث صنعت التاريخ (الإسكندرية: دار الدعوة، 2004)، ص 96.

(21) أبـو الأعلى المـودودي، منهاج الانقلاب الإسـلامي (القاهـرة: دار الأنصار، 1979)، ص 2 - 12.

(22) Paul Berman, «The Philosopher of Islamic Terror,» *The New York Times Magazine*, 23/3/2003, Available at: http://www.nytimes.com/2003/03/23/magazine/the-philosopher-of-islamic-terror.html?pagewanted=all&src=pm

كما كانت الحال في العهد المدني. عمليًا فإن الجماعة الإسلامية وفروعها في شبه القارة الهندية لم تلجأ إلى العنف في أي حقبة من تاريخها، على الرغم من تبنّيها هذه الأطروحات بالكامل.

لكن الأهم في ما يخص موضوعنا الحالي هو أن الجماعة الإسلامية، على الرغم من أطروحاتها المناهضة للقومية، فإنها تبنتها عمليًا. وعلى الرغم من معارضة المودودي حركة باكستان، انتقل وقادة الحركة إلى الباكستان، واندمجت الحركة في الحراك السياسي داخلها، وتبنّت أطروحات النخبة السياسية الباكستانية، خصوصًا في ما يتعلق بالنزاع مع الهند على كشمير. ولعل اللافت أن فروع الحركة في بقية بلدان شبه القارة اتخذت طابعًا «قوميًا» مستقلًا. الاستثناء الظاهري الوحيد هو الحركة في بنغلادش، حيث اتخذت موقفًا معارضًا من حركة استقلال بنغلادش. لكن التأمل الأعمق يكشف أن التوجهات القومية (الباكستانية في هذه الحالة) هي التي حكمت تصرفات الجماعة الإسلامية البنغالية، متمثلة في انحيازها إلى حكومة الباكستان، على الرغم من أنها كانت حكومة عسكرية علمانية، ضد تطلعات أهل إقليم البنغال في العدالة والمساواة في بلد إسلامي. وشمل هذا الانحياز السكوت على ممارسات بشعة، شملت القتل الجماعي والاغتصاب وغير ذلك من الفظائع في حق المسلمين. فنحن إذًا أمام الشوفينية القومية في أبشع صورها، لكن تحت غطاء «إسلامي» مزعوم.

رابعًا: في الحالة السودانية

بالعودة إلى تأمل الحالة السودانية نجد أنها في البداية جسدت ردة فعل عفوية للمتدينين (من أبناء الأقاليم في الغالب) ضد ما رأوه تحللًا من قيم الدين، بل معاداة لها واستهتارًا بها من طرف بعض القطاعات الحديثة، خصوصًا في الوسط الطالبي. ارتبط هذا بالعداء للتيارات اليسارية في الوسط الجامعي. لهذا السبب فإن التركيز كان على إقامة الشعائر الدينية من جهة، ومناهضة الشيوعية في المجال السياسي من جهة أخرى. لكن حتى في هذه المرحلة، انقسمت

الحركة إلى ثلاثة تيارات: الأول ارتبط مباشرة بحركة الإخوان المصرية، والثاني ركّز على الساحة السودانية على الرغم من استخدامه اسم الإخوان المسلمين، أما الثالث فاهتم بالقضية الاجتماعية وسمى نفسه في ما بعد الحزب الاشتراكي الإسلامي[23]. لكن الغلبة كانت في النهاية للتيار الوسطي الذي زاوج بين التوجهات الدينية والهوية الوطنية السودانية، ثم تطور الأمر في السبعينيات والثمانينيات، كما أسلفنا، بحيث تبنت الحركة عمليًا توجهات المنافحة عن «القومية السودانية الشمالية» ضد التحديات التي واجهتها من الجنوب أولًا، ثم من بعض نواحي «الهامش» (الغرب والشرق و«الجنوب» الآخر) في مراحل لاحقة.

أخذت هذه التوجهات تتبلور بعد توقيع اتفاقية أديس أبابا للسلام في عام 1972، وهي الاتفاقية التي أنهت الحرب الأهلية التي كانت مشتعلة في الجنوب منذ عام 1955 ومنحت الجنوب حكمًا ذاتيًا. عززت الاتفاقية سلطة الرئيس النميري ونظامه، أولًا بسبب الدعم الدولي القوي من الغرب ومن دول الخليج، وثانيًا بسبب تحوّل الجنوب ثقلًا سياسيًا وعسكريًا داعمًا للنظام داخليًا. تزامن هذا مع تراجع اليسار، الخصم التقليدي للإسلاميين، ما جعل الاهتمام يتجه إلى الجنوب باعتباره العائق الأكبر أمام جهد إسقاط النظام واستعادة الديمقراطية من جهة، وأمام المشروع الإسلامي من جهة أخرى. كانت الحركة حتى تلك الفترة تشارك النخبة الشمالية في قناعتها بأن أزمة الجنوب مفتعلة، وأنها نتاج تحريض خارجي ومفاهيم خاطئة عند النخبة الجنوبية وستنتهي حتمًا بمجرد وقف التحريض وتوضيح الحقائق. فوق ذلك فإن الحركة الإسلامية كانت ترى في الجنوب أرضًا بكرًا للدعوة الإسلامية، وتعتقد أن دعم مسلمي الجنوب ونشر الإسلام هناك سيحلان مشكلة صراع الهوية بين الشمال والجنوب. لهذا لم تبدِ الحركة وقادتها قلقًا من دور الجنوب، بل إنه في مداخلة قام بها حسن الترابي في الندوة الشهيرة عن قضية الجنوب في أيلول/ سبتمبر 1964، التي كانت أحد عوامل تفجير ثورة تشرين الأول/ أكتوبر التي أسقطت النظام العسكري (لأن

(23) محمد أحمد، «حركة الإخوان،» ص 51-50.

الحكومة حظرت الندوات مباشرة بعد ذلك، وأدت محاولات فرض الحظر إلى مقتل طالب وتفجر الثورة)، اعتبر التمرد العسكري في الجنوب ردة فعل طبيعية على قمع النظام. وأدى الترابي دورًا محوريًا في مؤتمر المائدة المستديرة الذي سعى إلى التوصل إلى حل سلمي للصراع في الجنوب، وأحرز تقدمًا لا بأس به في هذا الاتجاه. لكن عوامل التوتر كانت ماثلة مع ذلك، إذ إن القادة الجنوبيين في البرلمان اعترضوا على محاولات اعتبار الإسلام مصدرًا للتشريع، كما اعترضوا على تضمين الدستور مواد تتحدث عن الهوية العربية للسودان[24].

لكن بعد اتفاقية أديس أبابا، خصوصًا بعد إخفاق الانتفاضة الشعبية ضد نظام النميري في عام 1973، ثم إخفاق المحاولة الانقلابية التي قادتها المعارضة انطلاقًا من ليبيا في عام 1976، ومساهمة الجنوب في إفشال تلك المحاولة، لم يعد هناك مناص من تناول «المسألة الجنوبية». جرت مداولات متعمقة داخل الحركة في وضع الجنوب، وطُرحت فكرة السماح للجنوب بالانفصال حتى تتسنى إزالة العقبة التي يمثلها من أمام المشروع الإسلامي. إلا أن هذا الطرح رفض، وجرى التمسك بوحدة السودان، على أن تُمد الجسور في اتجاه الجنوب مع طرح سياسات تساهم في حل مشاكل الجنوب في إطار السودان الموحَّد[25]. وضعت الحركة بعض الخطط العملية في هذا المجال، وساهمت في إنشاء منظمات مثل منظمة الدعوة الإسلامية والمنظمة الإسلامية للإغاثة التي نشطت في الجنوب، إضافة إلى تشجيع قيام مؤسسات مثل هيئة مسلمي جنوب السودان.

تصاعد التوتر بين الإسلاميين وممثلي الجنوب داخل نظام النميري بعد المصالحة الوطنية، خصوصًا في شأن محاولات تطبيق الشريعة الإسلامية التي ابتدرها النميري. إضافة إلى ذلك عقد الإسلاميون تحالفات مع المعارضة الداخلية للحكومة الإقليمية في الجنوب، ولا سيما بين الاستوائيين، وأيدوا

(24) El-Affendi, *Turabi's Revolution*, p. 148.

(25) التيجاني عبد القادر، «التنظيم والقبيلة ... وأشياء أخرى،» 9/ 2/ 2009، http://shmbata.blogspot.co.uk/2009/02/blog-post_6811.html

مطالب هؤلاء في تقسيم الجنوب لضمان مزيد من اللامركزية. وكما هو معروف، فإن قرار إعادة تقسيم الجنوب ثلاثة أقاليم في حزيران/ يونيو 1983 ساهم في تصعيد المواجهة العسكرية التي تفجرت في الشهر السابق وتحويلها إلى حرب أهلية. تصاعد الاستقطاب بعد إعلان تطبيق قوانين الشريعة الإسلامية واشتراط الحركة الشعبية إلغاءها شرطًا لوقف القتال، وهو ما عارضه الإسلاميون.

كان الموقف الإسلامي معزولًا نسبيًا، لأن معظم القوى السياسية كانت تحبذ الوصول إلى تسوية تنهي الحرب في الجنوب، حتى لو على حساب إلغاء القوانين «الإسلامية» التي كانت الأغلبية تراها معيبة في مضمونها وطريقة فرضها، ومشبوهة الدوافع. لكن الإسلاميين أصروا على عدم إلغاء القوانين إلا إذا استُبدلت بقوانين أخرى ذات مرجعية إسلامية تخلو من عيوب الأولى، وظل هذا الموقف معزولًا من جهة ومؤثّرًا من جهة أخرى، بسبب افتقاد القادة الجرأة لمعارضته بصورة مباشرة. إلا أن هذه العزلة ضعفت مع بداية تحولات في الرأي العام إزاء ما رآه البعض تشددًا في مواقف الحركة الشعبية ورفضها التعاون مع الحكومة الانتقالية. زاد التوجس بعد محاولة انقلابية فاشلة في أيلول/ سبتمبر 1985 قامت بها عناصر قيل إنها كانت مؤيدة للحركة الشعبية. ثم وصل التوتر قمته بعد أن شنت الحركة الشعبية هجمات على مناطق في شمال السودان (في كردفان ودارفور والنيل الأزرق)، فاعتبر هذا تصعيدًا غير مبرر. وبدأ مواطنو شمال السودان أول مرة يتخوفون من أن تنقلب موازين الصراع وأن تتمكن الحركة الشعبية من السيطرة على البلاد كلها بالقوة.

استثمرت الحركة الإسلامية هذه المخاوف لتعزيز موقعها السياسي، وذلك بإعلان وقوفها خلف القوات المسلحة، وتصوير بقية الأحزاب المنافسة بأنها إما متواطئة مع الحركة الشعبية (اليسار)، أو عاجزة عن حماية البلاد من مخططاتها. كانت نتيجة هذا الوضع أن أصبحت الحركة جزءًا من تحالف عريض يمثّل تيارات إسلامية وعناصر في الجيش والأمن وبعض

القبائل العربية في مناطق التماس، إضافة إلى تيارات سياسية أخرى تشاركها هذه المواقف[26].

خامسًا: السلطة وتحولاتها

كانت هذه هي تحديدًا التركيبة التي على أساسها اتخذت الحركة قرار استلام السلطة في الثلاثين من حزيران/ يونيو 1989، حيث كانت هناك مخاوف في عقب مذكرة الجيش من أن تخسر الحركة مكاسبها كلها وتعود إلى نقطة الصفر، إن لم يكن دون ذلك إذا أصبحت من جديد ضحية للاعتقالات والمطاردة. وعليه قامر القادة بكل شيء، واختاروا طريق الانقلاب العسكري. لكن هذه الخطوة بدورها كرّست دور المؤسسة السرية، أو الـ «سوبر - تنظيم» باعتبارها الجهاز القيادي الأول، إن لم يكن الأوحد، خصوصًا بعد حل مؤسسات التنظيم الأخرى. هكذا اختصرت الحركة الطريق التي سلكتها حركات سياسية وصلت إلى الحكم ثوريًا أو انقلابيًا، ثم سقطت في نهاية المطاف في براثن أدواتها الضاربة. استغرق تحوّل السلطة من الحزب الشيوعي ولجنته المركزية إلى يد جوزف ستالين منفردًا مع جهاز استخبارات أكثر من عقد من الزمان في عقب وفاة لينين، بينما تحقق ذلك في بضع سنوات في العراق بعد انقلاب تموز/ يوليو 1968، وإحكام صدام حسين، مسؤول تأمين الحزب، قبضته على الحزب ودولته. أما في الحالة السودانية، فلم تكن هناك حاجة إلى صراع، لأن هياكل الحزب أُقنِعت بحل نفسها وتفويض سلطاتها كلها إلى الأمين العام (الترابي) الذي اعتمد من جهة على أجهزة الدولة، خصوصًا الأجهزة الأمنية، في إدارة الشؤون السياسية، ومن جهة أخرى، بذل محاولات لبناء كيان سياسي فضفاض بديل، كان في معظم الوقت محدود السلطات، أو غير محدد المهام.

في المرحلة الأولى، قرر إنشاء المؤتمر الوطني كيانًا جامع لكل السودانيين، لكن من دون صلاحيات أو مهمات سوى انتخاب نسبة من

---

(26) El-Affendi, «Discovering the South,» pp. 383-385.

نـواب البرلمان، وهـو برلمـان محـدود الصلاحيات فـي كل حال. فـي مرحلة لاحقة، وابتداء من عام 1996، أعيدَ صوغ المؤتمر في شـكل كيانٍ شبه حزبي، واختيرت شـخصية دينامية (غـازي صلاح الدين) لقيادته. وبعـد عامين آخرين، أعطي الحزب صلاحيات أوسـع، وكُلف الترابي بأمانته العامة، والرئيس البشير برئاسـته (الشـرفية) ورئاسـة مكتبه السياسـي. مهدت هذه الخطـوة لتاليتها التي جاءت في عام 1998، بعد إقرار دسـتور جديد يسـمح بتعـدد الأحزاب، فعُمد المؤتمر الوطني حزبًا.

لكن هذه الترتيبـات التنظيمية لم تخفِ أزمة الغياب الجوهري للمؤسسـية في ظل هيمنة التنظيم السـري والصراع المكتوم على السـلطة بين مكوّنات هذا التنظيم، وبينـه وبين الدولة. نظريًـا، وإلى حد كبير عمليًا، كانت السـيطرة التامة على التنظيم السـري بيد الأمين العـام (الترابي)، وعدد قليل من مسـاعديه، من أبرزهـم نائبه طه. لكـن بعض التطـورات، من أبرزهـا اعتقال الترابـي الصُوَري لمدة ستة أشهر بعد الانقلاب، ثم تعرُّضه لاعتداء في كندا في أيار/ مايو 1992 كاد يفقده حياته، وأقعده لأشـهر عن ممارسة مهماته، تسـببا في انتقال تدريجي لمركـز الثقل في اتجـاه نائب الأمين العـام. نتجت من هذا الوضـع توترات بين مركـزي صنع القـرار عقّدت التوتـر الذي كان سـائدًا أصلًا بين مؤسسـة الدولة الظاهرة والتنظيم السـري. كان الترابي يصر علـى إدارة الدولة من خارجها وأن يكون رئيسًـا على الرئيس وحكومةً فـوق الحكومة. وإذا كان هـذا الأمر مقبولًا باعتباره ترتيبًا موقتًا في فترة الحماسة الأولى للتغيير، فإنه بدأ يتحول إلى إشكال بسـبب تعقيد مهمات الدولة، وتداخل علاقاتها بالمجتمع والخارج. ولا يمكن أن يكون دولاب الدولة دائمًا في حالة انتظار لقرارات تأتي من خارجه أو، وهو الأسوأ، أن يشهد نقض قراراته، خصوصًا حين تُتخذ على أعلى المستويات، أو حين تتضمن اتفاقات أو تعهدات لجهات خارجية.

كان هـذا التوتـر علـى أشـده فـي مجاليـن: السياسـة الخارجيـة والمجال العسـكري. خارجيًا كانت أجهزة الدولة تميل إلى سياسـة أكثـر براغماتية، بينما كان الترابـي يتبنـى سياسـة راديكاليـة تعقّـد العلاقـات بالخـارج. في مـا يتعلق

بالمجال العسكري، كانت الحكومة تحبذ دعم الجيش والاعتماد عليه وتعزيز دوره، بينما كان الترابي يفضل الاعتماد المتزايد على الميليشيات والتعبئة الشعبية ويكثر من انتقاد أسلوب عمل الجيش. أخذ نائب الرئيس ومعه المؤسسة الأمنية يميلان إلى النهج البراغماتي، خصوصًا بعد أن انتقل طه أول مرة إلى صفوف الحكومة حيث عُين وزيرًا في عام 1993.

في محاولة لمعالجة الاستقطاب المتزايد، جرت محاولة لاستيعاب الترابي في صف الدولة بإقناعه بتولّي رئاسة البرلمان بعد انتخابات عام 1996 البرلمانية والرئاسية. لكن هذه المناورة لم تحقق الغرض المرجو، لأنه لم يتوقف عن التدخل في العمل التنفيذي، بل إنه فوق ذلك اتخذ من البرلمان منبرًا لتدخلات إضافية في عمل الحكومة. وعليه تفتقت ذهنية ما يمكن أن يطلق عليه اسم «جناح الدولة» في التنظيم السري عن فكرة جديدة، تمثلت بإقناع الترابي بالتخلي عن رئاسة البرلمان والتفرغ لقيادة الحزب. لكن هذه الخطة أخفقت حين تعجَّل ذلك الجناح فتقدّم باقتراح في اجتماع مجلس شورى الحزب في خريف عام 1998 يهدف إلى تقليص صلاحيات الأمين العام للحزب وتعزيز سلطات الرئيس. استند هؤلاء إلى لائحة الحزب التي تمنح أي عشرة أعضاء من مجلس الشورى حق تقديم مقترحات بتعديل اللائحة، وطُرحت «مذكرة العشرة» كما عرفت في ما بعد، تعديلات تحد من صلاحيات الأمين العام للحزب[27].

فجّرت هذه المذكرة الصراع وأخرجته إلى العلن، حيث غضب الترابي وأنصاره لأن التعديلات كانت قد أُعدت سرًا، وبدا بوضوح أن الرئيس وأنصاره كانوا على علم بها وتبنّوها بحماسة. غضب الترابي أكثر لأن مجلس الشورى أجاز المذكرة بأغلبية كبيرة ضد رغبته المعلنة، فأعلن الحرب على خصومه، بداية برفض الاستقالة من رئاسة البرلمان. في عام 1999، أعاد

(27) محيي الدين، الترابي والإنقاذ؛ عبد السلام، دائرة الضوء وخيوط الظلام، ص 364 - 392، والأفندي، «الحركة الإسلامية السودانية والعودة إلى مربع الصفر مرتين،» القدس العربي، 27/ 6/ 2006، ص 19.

الترابي صوغ الحزب عبر انتخابات قاعدية حشـدت مؤيديه لمؤتمر ضخم أذاق فيه منافسيه الهزيمة، حيث لم يُنتخب أي من معدّي مذكرة العشرة إلى المكاتب القياديـة. تحرك الترابي، مسـلحًا بهذا الدعـم، إلى اسـتخدام البرلمان للحد من صلاحيات الرئيس. رد الرئيس في كانون الأول/ ديسـمبر 1999 بحل البرلمان وإعلان حالة الطوارئ، ثم ثنّى في أيار/ مايو 2000 بحل أمانة المؤتمر الوطني، فتحول الترابي إلى المعارضة[28].

سادسًا: نهاية تجربة؟

رأى كثيـرون مـن المراقبيـن والمعلقين فـي تفجّـر الصراع داخـل النظام ومآلاته مرحلة فاصلة، مثّلت سـقوط «الجمهورية الإسلامية الأولى» في العالـم الإسـلامي، وانهيـار الحركـة الإسـلامية السـودانية وتفككهـا[29]. وهـي مثّلت كذلك «سـقوط المشـروع الحضاري» الذي بشّر به الإسـلاميون في السودان، وكشـفت الخواء الفكري والإفلاس الأخلاقي لأصحاب ذلك المشروع. ذلك أن أعضاء الحركة حين غامرت بالقفز إلى السـلطة «جعلوا من السودان مختبرًا أو معملًا لإجراء تجربة حكم إسلامي أو مشروع حضاري إسلامي من دون أن يملكوا رؤية فكرية واضحة ولا كوادر مؤهلة لتطبيق تغييرات إسلامية معاصرة في بلد شديد التعقيد بسبب تنوعه الثقافي ومساحته وموقعه الاستراتيجي»[30]. يعكس هـذا الوضع جـذور الحركة الإسـلامية ونشـأتها، حيـث أدت خياراتها المبكرة إلى أن تصبح «حركة إسلامية محافظة ورجعية، حصرت كل مشكلات البلاد في محاربة الشـيوعية وفي الدستور الإسـلامي، ولـم تكن التنمية والتقدم الاقتصادي والرفاهية والعدالة الاجتماعية التي ركّز عليها إسـلاميون مثل سـيد قطب من همومهـا، ولم تهتم بالوحـدة الوطنية والتنوع الثقافـي وبالتالي قضية

---

(28) عبد السلام، ص 433-427.

(29) Abdullahi A. Gallab, *The First Islamic Republic: Development and disintegration of Islamism in the Sudan* (Aldershot and Burlington, VT: Ashgate, 2008), pp. 129-55.

(30) حيـدر إبراهيم علي، سـقوط المشـروع الحضاري (الخرطوم: مركز الدراسـات السـودانية، 2004)، متوافر على الرابـط: http://www.sudaneseonline.com/cgi-bin/sdb/2bb.cgi?seq=msg&board=341&msg=1282033891

الجنوب والأقاليم المهمشة مثل دارفور»[31]. وحتى عند بعض الإسلاميين، فإن الصراع ونتيجته عبّرت عن نهاية التجربة الإسلامية، وإخفاق مشروعها وتحوّل كثيرين من أتباعها السابقين إلى طلاب سلطة، ووقوعهم في أسر الفساد والاستبداد[32].

لعل هذا التبرير الأخير هو أضعف التفسيرات، لأنه تبسيطي أكثر من اللازم، إضافة إلى طبيعته الاعتذارية والتبريرية التي تتضمن محاولة تحميل طرف واحد في الصراع مسؤولية تدهور الأمور. لكن بالقدر نفسه، هناك معضلة مماثلة تواجه الموقف المقابل الذي يرى العلة في «الأيديولوجيا الإسلامية»، القائمة بحسب هذا الرأي على تفسير متحجر للدين، وادعاء تمثيل الله على الأرض، وهو ما يبرّر كل عنفٍ ضد المخالفين. وعليه فإن ما حدث من فظائع في دارفور مثلًا، هو نتاج طبيعي لهذه الأيديولوجيا، ولا يمكن القضاء عليه إلا باجتثاثها[33]. مثل هذا الطرح يواجه إشكاليات وجود نماذج كثيرة تؤكد عدم ثبوت هذه العلاقة الضرورية بين الإبادة الجماعية والتوجهات الإسلامية، فضلًا عن أن الإسلاميين في السودان نفسه كانوا منقسمين في شأن أحداث دارفور، إضافة إلى وجود دراسات تربط في الواقع بين انقسامات الإسلاميين وأحداث دارفور من جهة كون الانقسامات أضعفت الوجود الإسلامي في دارفور، وبالتالي أفقدت الحكومة آليات الإنذار المبكر في شأن تدهور الأوضاع هناك، وإمكانات التعاون المحلي في معالجة الأزمات، على نحو ما حدث في عام 1991، حين تمكنت الحكومة بسرعة من القضاء على التمرد المدعوم من الجنوب في مهده[34]. إلا أن هذه الرؤية يمكن تقديمها بصورة أقل تبسيطًا، مثل القول إن الأيديولوجيا الإسلامية تحمل في طياتها ميولًا شمولية، وإن الترابي طوّر هذا الجانب منها، وسعى على أساسه إلى فرض نموذج شمولي على

---

(31) علي، مراجعات الإسلاميين، ص 87.

(32) عبد السلام، ص 26-421.

(33) AlHaj Warrag, «The Darfur Genocide: Ideology of Hatred in A Brokered State,» *African Arguments*, 28/7/2010, at: http://africanarguments.org/2010/07/28/ideology-of-hatred-in-a-brokered-state/

(34) Philip Roessler, «Political Instability, Threat Displacement and Civil War Darfur as a Theory Building Case,» (August 2011), Available at: http://ssrn.com/abstract=1909228

المجتمع والدولـة. ويضيف صاحب هذه المقولة أن التنظيم تحوّل، تحت قيادة الترابي، إلى ما يشـبه الشـركة أو المؤسسـة الخاصـة، بحيث أصبح هـو مديرها العام. تولت هذه الشركة، مع التنظيم السري، إدارة الدولة، وما لبثت أن ابتلعت الحركة وانقلبت على الترابي نفسـه، ما أدى إلى سـقوط الجمهورية الإسـلامية وانهيار المشروع الشمولي العقائدي لمصلحة مشروع أكثر تواضعًا يشابه الدول الاستبدادية السائدة في المنطقة(35).

تسـتند هـذه المقولة الأخيـرة جزئيًا إلـى انتقـادات وجّهها مفكر إسـلامي سوداني بارز، تحدّث عن «تحوّل استراتيجي وقع في مسار الحركة الإسلامي»، وانتهـى إلـى «تحالـف ثلاثـي بيـن «القبيلـة» و«السـوق» و«الأمـن»»، بحيـث أوشـكت القبيلة أن تبتلع التنظيم الإسـلامي الآيل إلى التلاشـي داخل «أنسـاق من التحالفات والترتيبـات والموازنات التي تتلاقى فيهـا المصلحة الاقتصادية، والانتماء القبلي، وتحرسـهما شـبكة من الكوادر والتدابير الأمنيـة». هكذا بدلًا من أن يُضعف التنظيم الإسـلامي الـولاءات القبلية، «أو ينجح فـي إدراجها في الولاء الإسـلامي العام»، أصبـح الخطر هـو أن تتغلغل «بعض العناصـر القبلية داخل تنظيمنا الإسـلامي وتسـتخدمه، مسـتقوية بالأجهـزة الأمنيـة، لمصالحها الجهوية والعرقية»(36).

هل المشكلة إذًا في التنظيم الإسلامي وأيديولوجيته، أم هي في الانحراف عن مقتضى هذه الأيديولوجيا لمصلحة المصالـح الطبقية والقبلية، ووقوعه في قبضة الأجهزة الأمنية التي بناها لحمايته فأصبح يحتاج إلى حماية منها؟

لا شك في أن التنظيم شهد تحولات مهمة عبر تاريخه في بنيته الاجتماعية وصلاتـه بالمجتمـع؛ إذ بدأ حركـةً طالبية من أبنـاء الريـف فـي الأغلب، وكانت نسـبة كبيرة مـن أعضائـه تبتعد من التنظيـم بعد التخـرج والعمل. وعلـى الرغم مـن أن التنظيـم بنى فـي منتصف السـتينيات تحالفـات مع بعـض المجموعات

(35) Gallab, pp. 77-108.

(36) التجاني عبـد القـادر، «إخواننـا الصغـار ومشـاريعهم التوسـعية الكبـرى،» 8/ 2/ 2009، http://shmbata.blogspot.co.uk/2009/02/12.html

الصوفية الصغيرة وبعض الجماعات الإسلامية الأخرى، فإن العضوية الملتزمة للتنظيم لم تزد على ألفي عضو في نهاية الستينيات (مقارنة بنحو خمسة آلاف للحزب الشيوعي). شهدت العضوية ارتفاعًا ملحوظًا في مطلع السبعينيات بعد أن هيمنت الحركة على الجامعة على حساب اليسار الذي دفع ثمن تحالفه مع نظام النميري، ثم انقلاب النظام عليه. إلا أن التنظيم بدأ يواجه في منتصف السبعينيات أزمة حقيقية بسبب التضييق الذي فرضه النظام، خصوصًا بعد عملية تموز/يوليو 1976 العسكرية، وما تبعها من اعتقالات وإعدامات وحرمان من الوظائف. تعمقت الأزمة بهجرة كثيرين من الأعضاء إلى الخارج، حتى إن التنظيم كان على شفا الاندثار عندما منحته هدنة المصالحة الوطنية متنفسًا.

خلقت تلك الحقبة أوضاعًا جديدة، بعد أن أصبح الترابي طليقًا من السجن، بل وتبوأ هو وقادة آخرون مناصب في الدولة. وتصادف أن ازدهرت في تلك الفترة المصارف الإسلامية بتشجيع من الدولة وبحماسة استثمارية من دول الخليج، فدخلت طائفة من الإسلاميين أول مرة في عداد طبقة البرجوازية. وعلى الرغم من أن المجموعة التي استفادت من هذه المزايا كانت صغيرة، فإن الدعاية التي انتشرت (من الخصوم في الأغلب) عن كون الانتماء إلى الإسلاميين أصبح بابًا للثراء السريع، جذبت إلى الحركة كثيرين، أو على الأقل لم تصبح الحركة طاردة لمن تجاوز سن الشباب. زاد نفوذ أصحاب المال في الحركة بسبب الحاجة إليهم للتمويل في فترة الديمقراطية الثالثة (1985 - 1989)، ثم تعاظم عددهم ونفوذهم بعد انقلاب عام 1989. يعود السبب إلى العلاقة الملتبسة بين الحركة والدولة حتى بعد الهيمنة المنفردة عليها، خصوصًا مع ازدواجية السلطة المشار إليها، والحاجة إلى تجاوز مؤسسات الدولة، إما بسبب القيود البيروقراطية أو الحاجة إلى السرية. لهذا انتشر منذ البداية الاعتماد على مؤسسات خاصة، حتى لتمويل المجهود العسكري أو الأجهزة الأمنية، فضلًا عن الوظائف السرية للتنظيم. ولهذا الغرض كانت تُنشأ شركات خاصة تلقى تسهيلات ودعمًا كبيرين من الدولة، من دون أن تكون مسؤولة أمامها، واستفاد بل اغتنى أعضاء كثر من وراء هذه الترتيبات. كذلك عمدت الدولة إلى خصخصة كثير من المؤسسات حتى الوظائف الخدمية من صحة

وتعليـم وغيرهـا، وهو ما فتح البـاب للقطاع الخـاص. ومع بـدء تصدير النفط، وتوافر موارد كبيرة في يـد الدولة، انحاز قطاع كبير من رجـال الأعمال من غير الإسلاميين إلى صف النظام طلبًا للمنافع.

أمـا تجييـش القبلية فكانـت بدايته في اسـتمالة ودعـم الميليشـيات القبلية (من الشـمال والجنـوب معًا) في حـروب الجنوب، ثـم بعد ذلك فـي دارفور. وكانت هذه السياسـة متبعـة قبل مجـيء الإنقاذ للحكـم باعتبارها وسـيلة قليلة التكلفـة لدعم المجهـود الحربي. وصنّـف بعـض المعلقين هذه السياسـة بأنها تعكس عقلية «السمسـار» فـي التعامل مع وظائـف الدولة الأمنيـة، مُرجعًا ذلك إلى الخلفيـة الاجتماعية للإسـلاميين واحترافهم وظائف السمسـرة والعمل في المؤسسـات المالية[37]. وهناك بعض الصحة في هـذا الوصف، على الرغم من إشـكالية المحاولة المبتسـرة لإعطاء التفسـير صبغة ماركسـية. ففي إطار الدولة الضعيفة المحدودة الموارد، تتخذ الدولة دور الوسـيط لا السـلطة القابضة ذات السـيادة، وهـو دور يعود إلـى أيام الاسـتعمار البريطانـي وسياسـة «الحكم غير المباشـر» التي اعتمدت الإدارة القبلية رديفًا للحكم المركزي. لكن نظام الإنقاذ نقل القبلية إلى مراحل أخرى، وأصبح يسـتخدمها أداة ومعيارًا للتحالفات حتى خارج مناطق الصراع المسلح.

الخلاصة هي أن ما سـمي نظريًا بالحركة الإسـلامية، وهي حركة كان من المفتـرض أن تكـون هي الحاكمـة في السـودان، اختفى وراء غشـاء كثيف من الأجهزة الأمنيـة - البيروقراطية من جهة، ومن التحالفـات الطبقية والقبلية من جهة أخرى. ولعل قمة المفارقة تمثلت في قيام حزب المؤتمر الوطني الحاكم باتخاذ قرار في عام 2003 بإنشـاء «حركة إسلامية» في داخل الحزب، اعتبرت «فرعًـا» مـن فروعه (الـذي يؤكد أنه حـزب «وطنـي» (أي علمانـي)، أنه كانت فيه عضويـة معتبرة من غير المسـلمين بعضهم تبوأ مواقع قيادية). وجاء إنشـاء هذه الحركـة لقطع الطريق على المجموعة المنافسـة بقيـادة الترابي التي كانت تدّعي أنها هي الوريث الشـرعي للحركة الإسـلامية المتناحرة، وتنازلًا للقاعدة

(37) Warrag, «The Darfur Genocide».

«الإسلامية» النافذة داخل المؤتمر الوطني. وحرصت القيادة على الهيمنة على هذا الكيان عبر فرض قيادة «مأمونة» عليه، فقامت في انتخابات عام 2004 بأقصى الضغط من أجل منع شخصية قيادية ذات استقلال نسبي من تبوّء منصب الأمين العام للحركة. وهكذا أصبحت «الحركة الإسلامية» جهازًا بيروقراطيًا من أجهزة الدولة، تحدد هي حظه من «الإسلام»، ونصيبه من سلطة الدين.

خلاصة: «إسلاميون» بلا إسلام، أم «أسلمة» بلا إسلاميين؟

يرى بعض المحللين أن الحركات الإسلامية تميزت عن سوابقها من حركات الإصلاح الديني في الإسلام بأنها خرجت إلى الوجود وهي مطبوعة بطابع «الدنيوية»، بل جسّدت في فكرها واهتماماتها حقيقة اغتراب الإنسان المعاصر عن السماء. فالحركات الإصلاحية في عصر ما قبل الحداثة (وحتى في فجرها) لم تكن تقيس الصلاح بالإنجازات الدنيوية، حتى ولو أدت إلى تعزيز موقع الأمة الإسلامية في وجه منافسيها وخصومها. بل بالعكس، قد ترى الازدهار الاقتصادي، خصوصًا إذا اقترن بالترف، من علامات الفساد والخسران[38]. وعبّر المهدي السوداني عن هذه الرؤية، ببعض التطرف، في عبارة منسوبة إليه تقول: «جئتكم بخراب الدنيا وعمارة الآخرة». وبالمقابل نجد الرؤية المغايرة تتجسد في تعامل معاصري المهدي من الإصلاحيين الإسلاميين وعلى رأسهم عبده والأفغاني، مع الظاهرة المهدية نفسها، حيث سعيا إلى استغلالها في تخويف البريطانيين من مغبة التمادي في السياسات الاستعمارية من جهة، كما حاولا كذلك القيام بدور «الوسيط» بين تلك الحركة وبريطانيا من جهة أخرى.

برر مفكر «إسلامي» في ما بعد هذا الموقف الذرائعي، خصوصًا رد الأفغاني على سؤال أحد القراء بالقول إنه حتى لو لم تكن دعوى المهدي

(38) Abdelwahab El-Affendi, «The Long March from Lahore to Khartoum: Beyond the «Muslim Reformation»,» *British Society for Middle Eastern Studies. Bulletin*, vol. 17, Issue 2 (1990), pp. 137-151.

صحيحة لوجب تأييده بتفسير يحمل انتقادًا للحركات الإسلامية المعاصرة بالتقصير في تعبئة الرأي العام بغض النظر عن تفاصيل التدين. يقول المفكر: إن «الأفغاني كان في حرب شاملة ضد الأجنبي العدو، يحاول تجميع كل طاقات الشرق للمقاومة، فهو مع خرافة المهدي في السودان، مع آيات الله في إيران من أجل استصدار فتوى شرعية بتحريم الدخان». ويضيف القول: «وهل كانت «جان دارك» فعلًا تكلمها الملائكة؟؟ .. ولماذا انحازت السماء إلى الفرنسيين ضد الإنكليز وكلهم من دين واحد؟ لكن قناعة الفلاحين الفرنسيين بأن جان دارك هي المهدي المنتظر أعطتهم نفس القوة التي فجرها الإمام بالمهدي في السودانيين، فالوطني الفرنسي هو الذي روّج خرافة جان دارك»[39].

لكن هذا الانتقاد يغفل أن اهتمامات الحركات الإسلامية المعاصرة كانت «دنيوية» إلى حد كبير: مقارعة الاستعمار، النهضة الاقتصادية، التعليم، العدالة الاجتماعية، مكانة الأمة الإسلامية في العالم المعاصر، مكانة الدولة والشعب الذي تنتمي إليه المجموعة، وغيرها. ويذهب بعض المحللين أبعد من ذلك ليقول إن الحداثة العلمانية أصبحت واقعًا يؤطِّر الحياة والفكر في العالم الإسلامي المعاصر، بما في ذلك فكر الحركات الإسلامية التي نشأت لمقاومة هذا الواقع، فلم تجد مهربًا منه إلا إليه[40].

لا شك في أن الإحيائية الإسلامية الحديثة هي في جزء منها من نتاج الحداثة، تأطّرت في إطارها المعرفي، وسعت إلى مواءمة التراث الفكري الإسلامي مع مطالب الحداثة مثلما سعت إلى إخضاع واقع الحداثة لمطالب الدين. وفي الحالة السودانية كما في غيرها، كان الحراك الإسلامي ثورة ضد رؤى وهياكل التدين التقليدي بقدر ما كان ردة فعل ضد التيارات العلمانية.

---

(39) محمد جلال كشك، ودخلت الخيل الأزهر (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1990)، ص 507-506.

(40) عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)، ص 206-193.

وفـي كثير مـن البلدان الإسـلامية نجد أن مؤسسـات التديـن التقليديـة كثيرًا ما تحالفت مع الدولة والتيارات الدينية ضد التيارات الإحيائية الحديثة.

لكـن عنفـوان الحـركات الإسـلامية اعتمـد في جانـب كبير على هشاشـة «الواقـع العلمانـي» لأنه كان مثل مشـي الشـخص النائم، لم يسـتند إلى أسـس فكرية قوية، ونقد عالم للمفاهيم الدينية، بخلاف ما حدث في أوروبا. فكثيرون مـن المفكريـن ومعظم العـوام وجدوا أنفسـهم مـن دون وعي في خضـم حياة «علمانيـة حديثة»، وتلبسـوا قوالب اجتماعية وسياسـية وفكريـة وثقافية جاهزة، اسـتوردوها مثل الأثاث والكـوكا كولا، فاستسـاغها كثيرون من دون أن يسـأل أحد عن مركّباتها. ولهذا كانت الظاهرة التي يصفها العظمة منتقدًا بأنها «نكوص الإصلاحيـة»[41]، أول مظاهر تفكير جاد في مسـلّماتٍ «علمانية» قُبلت من دون كبير تأمّل، وآراء فطيرة في الفكر والتاريخ الإسـلامي طرحت من دون تمحيص كافٍ.

من جهـة أخرى، فـإن الظاهرة التـي أطلق عليهـا آصف بيـات وآخرون «ما بعد الإسـلامية» (Post - islamism) تمثلها بدورها بدايـة إعادة نظر في كثير من مسـلّمات الفكر الإسـلامي الحديث. وبحسـب بيات، فإن هـذه الظاهرة التي برزت في أجلى صورهـا في إيران مع بداية عهـد الرئيس محمد خاتمي (1997 - 2005)، تمثلـت فـي إعـادة نظـر (خصوصًـا من طـرف عدد من المفكرين الإسـلاميين ممن تحمس أكثرهم للثورة الإسـلامية فـي بداياتها)، فـي كثير من الأطروحـات الإسـلامية. ويؤكد بيـات أن هذه التيارات ليسـت معادية للإسـلام أو رافضة له، لكنها تؤكد إعادة صوغ المفاهيم الإسلامية بما يمزج بين العقيـدة والحرية، والتدين والحقوق، مع تركيـز أكثر على الحقوق مقابل الواجبـات، والتعددية بدلًا من الأحادية، والتأمـل في تاريخية النص لا إطلاقه[42].

---

(41) العظمة، ص 248-221.

(42) Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2007), pp. 10-11.

وإذا كان هناك من يرى أن مراجعات الإسلاميين في السودان لا ترقى إلى هذا المستوى، وأنها ليست جذرية بما فيه الكفاية[43]، وهو نقد فيه بعض الصواب، إلا أنه لا يخفى أن خيبة الأمل في التجربة الإسلامية خلقت تيارًا نقديًا قويًا في أوساط النخبة الإسلامية السودانية، عبّر عن نفسه بأكثر من طريقة، وهو في طريقه إلى التنامي، وقد يبادر بطرح انتقادات جذرية أكثر مع تقدم الوقت.

تبقى النقطة الأساس هي إشكالية وصول حركة «إسلامية» إلى الحكم من دون أن تفقد تلك الصفة بعد أن تفرض إكراهات الواقع ومنطق الدولة عليها مطالب لا فرار منها. ولا يقتصر هذا على التجربة السودانية، بل انطبق قبلها على تجارب أخرى، كما في التجربة السعودية التي اصطدمت فيها أطروحات «الإخوان» المتشددة ببراغماتية الدولة، وحسم الخلاف عسكريًا لا بالمنطق. في إيران أيضًا، أعلن آية الله الخميني في عام 1988 مبدأ «ولاية الفقيه المطلقة»، وهو مبدأ يُخضع التشريع الإسلامي لـ «مصلحة النظام» ومنطق الدولة. وضمن هذا المبدأ في دستور 1989 المعدل، وأنشئ مجلس لتحديد مصلحة النظام أصبح هو المرجعية الأعلى في التشريع، بدلًا من مجلس الخبراء ذي المرجعية الإسلامية.

في دول ثورات الربيع العربي أيضًا، تخلت معظم الحركات «الإسلامية» التي وصلت إلى الحكم أو شاركت في العملية السياسية عن خصوصيتها الإسلامية وعن الأجندة التي تميزها عن بقية الحركات السياسية، خصوصًا الليبرالية منها، حيث جعلت أولويتها هي بناء الديمقراطية وتثبيتها، وترك القضايا الخلافية (حتى تلك التي لا علاقة لها مباشرة بالدين، مثل العلاقات بإسرائيل) إلى مرحلة لاحقة. ويعود هذا إلى سيادة توجهات (إن لم يكن فكر) «ما بعد الإسلامية» على الساحة السياسية، اتعاظًا بتجارب إسلامية، خصوصًا التجربة السودانية.

---

(43) علي، مراجعات الإسلاميين، ص 123-118.

إذًا الحديث عن «علمنة إسلاموية» جسّدتها التجربة السودانية، متمثلة في «درجة عالية في علمنة فكر الإسلاميين وبالضرورة علمنة حياتهم وحياة المجتمع الذي يحاولون بناءه»[44]، يصور هذه الحالة على أنها طارئة أو مستجدة، في حين أن الفكر الإسلامي الحديث هو في جوهره حوار مع الحداثة، ومحاولة مزدوجة لتحديث الإسلام وأسلمة الحداثة. وهذا الحوار يتم من جهة على مستوى النخب، ومن جهة أخرى على مستوى الدولة. على المستوى الأول، نشهد تطورات في المحتوى وتأثرًا متبادلًا، تحوّل في بعض المواقع تقاربًا.

على مستوى الدولة، كانت هناك مواجهات كثيرة، دامية في أغلبها. لكن منطق الدولة أدى دوره حتى حين وصلت الحركات إلى السلطة أو شاركت فيها. فمن جهة، هناك تركيبة الدولة الحديثة المتعددة الأديان والأعراق، وحيث يمثّل الإسلاميون أقلية، وهذا ما يفرض إما تحالفات وإما صدامات. وكما شهدنا فإن معظم الحركات تمثلت في فكرها وسلوكها الشعور القومي. من جهة أخرى، فإن الدولة الحديثة هي جزء من منظومة دولية، كما أنها تتحمل مسؤولية تقديم خدمات مادية، بداية بالأمن ومرورًا بتأمين الضروريات من غذاء وصحة وبنية تحتية. وهذا يتطلب بدوره واقعية أكثر. وبالتالي نجد أنفسنا أمام وضع يتلمس فيه الجميع طريقهم، وتكثر المراجعات والاعتبار بالتجارب وبالواقع.

في حديث يشكل تسجيلًا نادرًا لروح الدعابة عند نبي الإسلام، (ﷺ)، روي أن عجوزًا أتت النبي (ﷺ) فقالت: «يا رسول الله ادع لي أن يدخلني الله الجنة». فقال: «يا أم فلان إن الجنة لا يدخلها عجوز». فولت العجوز تبكي، فقال: «أخبروها أنها لا تدخلها وهي عجوز، فإن الله تعالى يقول: «إنا أنشأناهن إنشاءً، فجعلناهن أبكارًا». (الشمائل المحمدية للترمذي، رقم 233).

---

(44) حيدر إبراهيم علي، «العلمنة الإسلاموية: تناقض الواقع والأيديولوجي،» 27/ 3/ 2012، http://www.sudanforum.net/showthread.php?t=148208

ولعل الأمر ينطبق بمعنى آخر على الحركات «الإسلامية»، فإنها لا تصل قط إلى الحكم وهي إسلامية. ولعلنا نضيف، إنها لا تنشأ أساسًا «إسلامية» صرفًا، على الرغم من إصرار أمثال المودودي وقطب على أن تتبرأ هذه الحركات من كل هوية سوى هوية الدين. لكن هذا لا يقدح في مشروعية وجود مثل هذه الحركات باسم صيغة دينية مثالية، فما يتطلب منا هو أن ننظر إليها من زاوية جديدة فحسب.

المراجع

كتب

الأفندي، عبد الوهاب. **الثورة والإصلاح السياسي في السودان**. لندن: منتدى ابن رشد، 1995.

الترابي، حسن. **نظرات في الفقه السياسي**. الخرطوم: الشركة العالمية لخدمات الإعلام، 1988.

رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**. القاهرة: دار المنار، 1931.

عبد السلام، المحبوب. **دائرة الضوء وخيوط الظلام: تأملات في العشرية الأولى لنظام الإنقاذ**. القاهرة: مدارك، 2009.

عبد الحليم، محمود. **الإخوان المسلمون: أحداث صنعت التاريخ**. الإسكندرية: دار الدعوة، 2004.

العظمة، عزيز. **العلمانية من منظور مختلف**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.

علي، حيدر إبراهيم. **سقوط المشروع الحضاري**. الخرطوم: مركز الدراسات السودانية، 2004.

ـــــــ. مراجعات الإسلاميين السودانيين: كسب الدنيا وخسارة الدين. القاهرة: الحضارة للنشر، 2011.

كشك، محمد جلال. ودخلت الخيل الأزهر. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1990.

محيي الدين، عبد الرحيم عمر. الترابي والإنقاذ: صراع الهوية والهوى: فتنة الإسلاميين في السلطة من مذكرة العشرة، إلى مذكرة التفاهم مع قرنق. الخرطوم: مكتبة مروى بوكشوب، 2006.

مكي، حسن. حركة الإخوان المسلمين في السودان: 1944 - 1969. الخرطوم: معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، 1982.

ـــــــ. الحركة الإسلامية في السودان (1969 - 1985): تاريخها وخطابها السياسي. ط. 2. الخرطوم: الدار السودانية للكتب، 1999.

ـــــــ ـــــــ. الخرطوم: معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، 1990.

المودودي، أبو الأعلى. منهاج الانقلاب الإسلامي. القاهرة: دار الأنصار، 1979.

دوريات

الأفندي، عبد الوهاب. «زيارة الترابي إلى لندن وانكشاف «المشروع» الإسلامي.» القدس العربي: آب/ أغسطس 2008.

Books

Bayat, Asef. *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post - Islamist Turn*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2007.

El - Affendi, Abdelwahab. *Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan*. London: Grey Seal, 1991.

——. [et al.]. *Islamic Movements and Their Impact on Stability in the Arab World.* Abu Dhabi: Emirates Centre for Strategic Studies, 2003.

Keddie, Nikki R. *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamāl ad - Dīn «al - Afghānī».* Including a Translation of the «Refutation of the Materialists» from the Original Persian by Nikki R. Keddie and Hamid Algar. Berkeley: University of California Press, 1983.

Periodicals

El - Affendi, Abdelwahab. ««Discovering the South»: Sudanese Dilemmas for Islam in Africa.» *African Affairs:* vol. 89, Issue 356, July 1990.

——. «The Long March from Lahore to Khartoum: Beyond the 'Muslim Reformation'.» *British Society for Middle Eastern Studies. Bulletin*: vol. 17, Issue 2, 1990.

Mozaffari, Mehdi. «What is Islamism? History and Definition of a Concept.» *Totalitarian Movements and Political Religions*: vol. 8, no. 1, 2007.

الفصل التاسع

تجربة الإسلاميين السودانيين في الحكم
تطبيق الشريعة في فضاء متعدد ثقافيًا ودينيًا وإثنيًا

شمس الدين الأمين ضوالبيت

مقدمة: التنوع أبرز السمات السودانية

ظل التنوع الثقافي والديني والإثني أبرز سمات الشخصية السودانية على مر التاريخ المعروف[1]. غير أن السودان على الرغم من شدة تنوعه لا يختلف في ذلك عن عدد كبير من بلدان العالم، يذخر بالقدر ذاته من التنوع الاجتماعي، مثل السنغال وتنزانيا والبرازيل وماليزيا - في الواقع لا يكاد يخلو مجتمع بشري من وجه ما من وجوه التنوع. وتمكن معظم هذه البلدان وآخرها النموذج الهندي الناجح من إدارة هذا التنوع باقتدار جرّده مما يلازمه أحيانًا من عوامل النزاع والإضعاف كي يكون ما هو في الأصل: مخزونًا لطرائق متفردة ليكون الإنسان إنسانًا، وثوبًا للتعدد البشري الخلاق، ومصدرًا للثراء المعنوي والمادي، وينبوعًا للفرادة والابتكار والجمال.

---

(1) عبد الغفار محمد أحمد، السودان والوحدة في التنوع: تحليل الواقع واستشراف المستقبل (الخرطوم: دار جامعة الخرطوم للنشر، 1992)، ص 21.

خلّفت هـذه التجـارب الناجحة علـى نطاق العالـم ذخيرة ثريـة من أفضل الممارسـات والسياسـات لإدارة التنـوع، وأجملـت مطلوباتـه ومحظوراته على وجـه القطع والتحديد. فلا تتعدى المطلوبات ما هو حق مشـترك للإنسـانية كما فصّلتها العهود الدولية لحقوق الإنسـان: الأمن والحرية وتَسـاوي الناس جميعًا في الكرامة الإنسـانية، ذلك أنه لا يوجد مهما كان العصـر والمجتمع من يود أن يُقتل أو يُعذب أو يُهان أو يُستعبد. كما أن الإنسان علاوة على احتياجاته الطبيعية «يرغب ويتطلع إلى رغبة الآخرين، أي إنه يريد منهم الاعتراف به وتقديره»[2].

ثم إن قبول التعددية والديمقراطية ممارسـة لحرية الفكر والمعتقد واعتماد المواطنة قاعدة للحقوق والواجبات والاحتكام إلى المؤسسات واحترام حقوق الإنسـان خصوصًـا الحقوق الاقتصادية باقتسـام الثـروة، والحقـوق الاجتماعية والثقافيـة، ضمانًـا للعدالة والمسـاواة فـي الحيـاة الاجتماعية، وللمشـاركة في الحيـاة الثقافية - مثّلـت معًا الإطار السياسـي الاجتماعي الـذي يطلق الطاقات الإيجابية الخلاقة للتنوع حيثما اعتُمدت.

اكتسـبت المجتمعات الحديثـة معارف وخبـرات في ما لا يجـوز في إدارة التنـوع. ويأتي علـى رأس هذه المحظـورات أي إيحـاءات بالتمييـز أو المركزية لمصلحـة مجموعـة ثقافية، دينيـة أو عرقية، تضمـر أو تعلن أن هـذه أو تلك من مكوّنات مجتمع ما هي «مركز الأشياء كافة»، بحيث تُقاس المجموعات الأخرى وتقوّم بمقاييسها ونسـبة إليها[3] بأي شكل جاءت هذه المركزية، سواء تعبيرًا عن إعجـاب مفرط بالـذات، أم تعلقًا زائدًا بالبطـولات، أو ظنًا مريضًـا بأن الجماعة هي رمز لأحسـن الأمم قاطبـة، إذ أكدت تجـارب عديدة أن هـذه وصفة جاهزة للنزاعات وباب مفتوح على مصراعيه لحرب الهوية والثقافات[4].

---

(2) فرانسـيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشـر، ترجمة حسـين أحمد أميـن (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993)، ص 12.

(3) دنيـس كـوش، مفهـوم الثقافـة فـي العلـوم الاجتماعيـة، ترجمـة منيـر السـعيداني (بيـروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 39.

(4) المنظمـة الدوليـة للفرانكوفونية والمعهـد العربي لحقوق الإنسـان، التنـوع الثقافي والحقوق الثقافية (تونس: الوكالة الدولية للفرانكوفونية، 2003)، ص 108.

لم يحقق السودان في الفترة التي سبقت استيلاء الحركة الإسلامية على الحكم شيئًا كثيرًا من هذه النماذج المجرَّبة في إدارة التنوع على مستوى الدولة. فبسبب عوامل تاريخية واقتصادية عدة آلت إدارة البلاد - وبالتالي تنوعها - مع بدايات الحكم الذاتي في عام 1953 إلى نخب السودان النيلي الأوسط ذي المرجعية الثقافية العربية الإسلامية. فانحازت هذه، من دون تبصر، إلى مرجعيتها الثقافية وأعطت السودان من غير اتفاق مع/ أو رجوع إلى بقية مكوّناته هوية عربية إسلامية في مناهجه التعليمية، ورسالته الإعلامية، ورموزه الوطنية، وخدمته العامة، وعلاقاته الخارجية. فارتكبت بذلك أول المحظورات في إدارة التنوع. وتكرست هذه العوامل بالنشأة المشوّهة للحياة الحزبية في السودان التي أُسست على أحزاب سياسية أكبرها امتدادات لطوائف دينية تقليدية، ظلت أسيرة جذورها الثقافية الجغرافية الشمالية، مرتبطة باهتمامات عضويتها المسلمة المستعربة، محصورة في أقاليم محددة من الامتداد السوداني الواسع، وتفتقر كلها إلى الأسس البرامجية الوطنية العامة التي تستوعب مكونات التنوع السوداني كافة[5].

بدأت حركة مقاومة هذه التحيزات منذ عام 1955، عندما خصصت لجنة سودنة وظائف البريطانيين المغادرين 6 وظائف للسودانيين الجنوبيين الذين شكّلوا آنذاك حوالى ثلث السكان من بين 800 وظيفة، لكن أيضًا بسبب التراكمات التاريخية التي تعود إلى تجارة الرق في عهد الاستعمار التركي (الإسلامي)، والعزف على أوتاره المأساوية من المستعمرين البريطانيين، الأمر الذي أوجد قدرًا كبيرًا من عدم الثقة بين شطري القطر. ولم تقتصر مقاومة التوجهات المنحازة في إدارة التنوع على المقاومة المسلحة الصادرة عن جنوب السودان آنذاك فحسب، بل نشأت تنظيمات سياسية إثنية وجهوية عدة أخرى في عدد من أقاليم السودان ذات الأغلبيات الأفريقية، مطالبة بالتنمية واحترام التنوع. فأُسست في الخمسينيات والستينيات حركة الكتلة السوداء في جبال النوبة في جنوب كردفان، وحركة سوني وجبهة نهضة دارفور في إقليم

(5) سالم أحمد سالم، الطريق إلى الدولة (باريس: ألما برس، 1999)، ص 78.

دارفور، ومؤتمر البجا في شرق السودان. لكن على الرغم من حركات المقاومة المسلحة والمدنية، وعلى الرغم من تزايد الوعي بالتنوع في أوساط القادة السياسيين والفئات المتعلمة وقوى الهامش السوداني مع الزمن[6]، لم يترسخ الفكر التعددي بحيث يشق طريقه فلسفة للحكم في البلاد، في مقابل المركزية الإثنية الدينية القابضة على أزمة السلطة في الخرطوم.

أولًا: الحركة الإسلامية السودانية: من الوافد إلى الواقع

اختارت الحركة الإسلامية لنفسها عندما نشأت في عام 1948 اسم «حركة التحرير الإسلامي»[7]، ثم «الإخوان المسلمون» في عام 1954، ثم «الجبهة الإسلامية للدستور» بين عامي 1955 و1958، ثم «جبهة الميثاق الإسلامي» بين عامي 1965 - 1969، ثم «الجبهة الإسلامية القومية» بين عامي 1985 و1989، ثم «المؤتمر الوطني» منذ منتصف التسعينيات، لكنها ظلت طوال هذه الفترات «تُعرف داخليًا باسم الحركة الإسلامية»[8]، وهو الاسم الذي ستستخدمه هذه الدراسة.

لم يكن تنوع السودان أو مشكلة جنوبه جزءًا من وعي الحركة أو اهتمامها البرامجي أول نشأتها[9]، إذ شكّل هذا الوعي والاهتمام الوافد من الكتب والرسائل التي كان تنشرها حركة الإخوان المسلمين في مصر، الأصل الأول

(6) يتضح ذلك من زيادة الكتابات وعدد الإصدارات والترجمات في شأن «مشكلة الجنوب»، خصوصًا في الفترة بعد انتفاضة نيسان/ أبريل 1985، وقام مركز الدراسات السودانية بترجمة معظم أعمال د. فرانسيس دينق، أبرز المفكرين السودانيين في هذا المجال، وشارك كاتب هذه السطور بترجمة كتابه: الدينكا في السودان، الذي صدر في عام 1999، عن مركز الدراسات السودانية ونفدت منه 5 طبعات.

(7) حسن الترابي، الحركة الإسلامية في السودان: التطور، المكسب، المنهج، ط. 2 (الخرطوم: بيت المعرفة، 1992)، ص 20.

(8) حسن مكي، «الحركة الإسلامية: المفاهيم وشهادة الميلاد،» في: هويدا صلاح الدين العتياني، قضايا وإشكالات الدولة الإسلامية المعاصرة: السودان نموذجًا (الخرطوم: مؤسسة فريدريش إيبرت، 2006)، ص 15.

(9) الترابي، ص 156.

الذي أخذت عنه الحركة الإسلامية في السودان[10]، وترعرع بعض قادتها المؤسسين في كنفه. فـ «كانت ثقافة الحركة الإخوانية التقليدية في السودان تجد كفايتها من قراءة أدب حركة الإخوان المسلمين المصرية: حسن البنا وعبد القادر عودة والبهي الخولي وسيد سابق ومحمد الغزالي ويوسف القرضاوي وسيد قطب... وقد وجدت شخصية سيد قطب وفكره إعجابًا كبيرًا في أوساط الحركة»[11].

ثم نشأت الحركة الإسلامية السودانية، بفكرها، «متجافية»[12] عن ضروب التنوع الضارب بجذوره في الواقع السوداني، وبعيدة من مواجع المكابدة في كيفية إدارته. جاءت إلى هذا الواقع بمسبقات أيديولوجية نشأت وتكاملت في إطار بيئات ثقافية وأوضاع اجتماعية مختلفة ومغايرة، بقدر ما تتباين الأوضاع والظروف في مصر وسورية وباكستان عنها في السودان.

رفعت الحركة الإسلامية في المرحلة الباكرة من نشأتها التي استمرت حتى قيام ثورة تشرين الأول/ أكتوبر 1964، ومثّلت مرحلة أولى من أربع مراحل في علاقتها بالجنوب والتنوع السوداني، رفعت الدعوة إلى الدستور الإسلامي، واتخذت لها واجهة تحالفية هي «الجبهة الإسلامية للدستور»[13]. وكان جنوب السودان الممثل الأبرز لتنوع المجتمع «كالنسي المنسي» في هذه الدعوات والتحالفات الجبهوية للحركة الإسلامية في هذه المرحلة. وبلغ من حيرة الحركة وغياب الاستعداد الفكري والديني لديها للتعامل مع مشكلة الجنوب آنذاك أنه كان يراود بعض أعضائها «إذا تذكروا معضلة الجنوب مع الإسلام - أن يتمنوا

(10) حيدر إبراهيم علي، مراجعات الإسلاميين السودانيين: كسب الدنيا وخسارة الدين (القاهرة: دار الحضارة للنشر، [2010])، ص 60.

(11) المحبوب عبد السلام، الحركة الإسلامية السودانية: دائرة الضوء - خيوط الظلام: تأملات في العشرية الأولى لثورة الإنقاذ ([الخرطوم]: دار مدارك، الخرطوم، 2010). نسخة إلكترونية، ترقيم ذاتي، ص 32.

(12) الترابي، ص 165.

(13) الترابي، ص 27.

انفصاله ليخلص الأمر لتقويم المجتمع المسلم دون خلاف في أصل الملة»[14].

أرّخت المرحلة الثانية التي أعقبت ثورة تشرين الأول/ أكتوبر 1964 للفترة التي بدأت الحركة تهتم فيها اهتمامًا جادًا بمغزى وتأثيرات مسألة الجنوب في دعوتها إلى الدستور الإسلامي[15]، بعد أن اصطدمت أول مرة عمليًا بصور سياسية وممثلين لتنوع الواقع السوداني. وتلخص مواجهة شهيرة بين قائد الحركة الإسلامية وأحد قادة الهامش، في أثناء مداولات الجمعية التأسيسية في شأن الدستور الإسلامي في عام 1967، كلًا من صدمة المواجهة وتقليدية الاستجابة: أورد محضر مداولات اللجنة الفنية للدستور في مجلده الثاني الواقعة التالية[16]:

السيد موسى المبارك: جاء في مذكرة اللجنة الفنية نبذة حول الدستور الإسلامي في صفحة (7) أن يكون رأس الدولة مسلمًا، أود أن أسأل هل لغير المسلمين الحق في الاشتراك لانتخاب هذا الرئيس؟

السيد حسن الترابي: ليس هناك ما يمنع غير المسلمين من انتخاب الرئيس المسلم، الدولة تعتبر المسلمين وغير المسلمين مواطنين، أما فيما يتعلق بالمسائل الاجتهادية فإذا لم يكن هناك نص يُترك الأمر للمواطنين عمومًا، لأن الأمر يكون عندئذ متوقفًا على المصلحة، ويُترك للمواطنين عمومًا أن يقدّروا هذه المصلحة، وليس هناك ما يمنع غير المسلمين أن يشتركوا في انتخاب المسلم، أو أن يشتركوا في البرلمان لوضع القوانين الاجتهادية التي لا تقيّدها نصوص من الشريعة.

السيد فيليب عباس غبوش: أود أن أسأل يا سيدي الرئيس، فهل من الممكن للرجل غير المسلم أن يكون في نفس المستوى فيُختار ليكون رئيسًا للدولة؟

الدكتور حسن الترابي: الجواب واضح يا سيدي الرئيس، هناك شروط

(14) الترابي، ص 156.

(15) الترابي، ص 156.

(16) نقلًا عن: محمود محمد طه، «الدستور الإسلامي؟ نعم... ولا،» على الرابط: http://www.alfikra.org/chapter_view_a.php?book_id=13&chapter_id=2

أهليـة أخرى كالعمر والعدالـة مثلًا، وأن يكون غير مرتكب جريمة، والجنسـية، وما إلى مثل هذه الشروط القانونية.

السيد الرئيس [رئيس الجمعية]: السـيد فيليب عباس غبوش يكرر السؤال مرة أخرى.

السيد فيليب عباس غبوش: سؤالي يا سيدي الرئيس هو نفس السؤال الذي سـأله زميلي قبل حين – فقط هذا الكلام بالعكس – فهل من الممكن أن يُختار في الدولة – في إطار الدولة بالذات – رجل غير مسلم ليكون رئيسًا للدولة؟

الدكتور حسن الترابي: لا يا سيدي الرئيس.

لـم تبدأ مرحلة الاهتمام الإيجابي الذي يشـتمل مواقف مفكَّرًا فيها محليًا للتعامل مع الواقع، وتتضمن ما تريد الحركة الإسلامية أن تفعله مع الجنوب إلا في عام 1979، في عقب المصالحة مع نظام نميري. وكان نظام نميري قد وقّع قبـل ذلك اتفاقية أديس أبابا لعام 1972، مع حركة التمرد في جنوب السـودان، توحـدت بموجبها أقاليم الجنوب الثلاثة، ومُنحت حكمًا ذاتيًا واسـعًا في مقابل المركز والشـمال، ونعِم السودان في ظلها أول مرة منذ الاستقلال بعشر سنوات مـن السـلام النسـبي. وحـددت الحركة أغراضهـا مـن الاحتفـاظ بالجنوب في إطار السـودان الموحد فـي تلك المرحلة علـى أنها: «رعاية الوجود الإسـلامي فـي الجنـوب، والنفاذ منـه إلى وسـط وشـرق أفريقيـا، والحفاظ علـى مصالح الشـمال الحيوية في الجنوب، وضنًا بالجنوب أن يُسـلّم لقمة سـائغة للمسيحية العالمية..»[17].

لم تحقق الحركة الإسـلامية السـودانية اختراقًا فكريًا تتجـاوز به الموروث والمألوف في الفقه الإسلامي التقليدي، وتقترب بصورة ما من منظومة المبادئ والمؤسسـات التي تشـكّل الاسـتحقاقات المعترف بها في إدارة التنـوع، إلا في المرحلـة الرابعـة مـن تطورهـا الفكـري إزاء الموقف مـن الجنـوب (1985 – 1989)، وذلـك حيـن أصـدرت الجبهـة الإسـلامية القوميـة وثيقة مهمة باسـم

(17) الطيب زين العابدين، «الحركة الإسـلامية ووحدة السـودان،» صحيفة الصحافة السـودانية، العدد 6127، 1/ 8/ 2010.

«ميثاق السودان» تؤصل من وجهة نظرها، إلى الحقوق المتساوية للمسلمين وغير المسلمين.

سبقت هذه المرحلة بقليل أحداث مزلزلة هزت الدولة والمجتمع في السودان. انهارت في عام 1983 اتفاقية أديس أبابا، بعد أن قام النميري بتقسيم الجنوب ثلاث ولايات، كما كان الحال قبل الاتفاقية، وأعقب ذلك بتطبيق الشريعة الإسلامية في أيلول/ سبتمبر 1983، أول مرة في السودان منذ سقوط دولة المهدية في عام 1898، ثم أعلن نفسه إمامًا للمسلمين وتلّقى البيعة من جهات عدة، أهمها الحركة الإسلامية السودانية. وقاد تقسيم الجنوب إلى تأسيس الحركة الشعبية/ الجيش الشعبي لتحرير السودان في عام 1983، وبداية دورة جديدة من القتال ضد المركز. وذلك بينما أشعل إعلان الشريعة جذوة المقاومة، ودفع بتدفقات كبيرة من الشباب الجنوبي إلى أحضان الحركة الشعبية[18].

انضمت إلى المقاومة الجنوبية المسلحة مجموعة من أبناء ولاية النيل الأزرق منذ عام 1984، ومن جبال النوبة بدءًا من عام 1987. كما شهدت هذه الفترة أيضًا اضطرابات سياسية واسعة، ومجاعة قاسية في دارفور، لفتت إلى حالة التهميش التي كان يعانيها ذلك الإقليم.

لكن بسقوط دكتاتورية النميري في انتفاضة عام 1985، هبت أيضًا رياح كثيرة في أشرعة التنوع، إذ احتلت قضية الحرب في الجنوب موقع الصدارة في أجندة العمل السياسي والرسمي للديمقراطية الثالثة (1985 - 1989)، وانخرط مندوبو الأحزاب السياسية والتجمع الوطني الديمقراطي، (وهو التنظيم الذي جمع الأحزاب السياسية والنقابات وقاد الانتفاضة)، في حوارات رسمية مستمرة مع قادة الحركة الشعبية في الخارج، أثمرت عن إعلان أديس أبابا في شباط/ فبراير 1986، واتفاقية الميرغني - قرنق في تشرين الثاني/ نوفمبر 1988، مع الحركة الشعبية لتحرير السودان، أكدت كلها أن السلام الحقيقي في السودان لا يمكن تأطيره في مشكلة الجنوب، بل لا بد من النظر إليه على

---

(18) Mario Awet, «The Political Role of Southern Political Parties in Making Unity Attractive,» *NCF* (August 2009).

أساس أن المشاكل قومية الأصل، وعليه لا يمكن حلها إلا عن طريق الحوار الجاد الواضح والمتواصل بين القوى السياسية السودانية كافة على أساس المساواة في المؤتمر القومي الدستوري المرتقب. كما اتفقت هذه الأطراف على إلغاء أو تجميد قوانين سبتمبر (الشريعة) وقانون الطوارئ والقوانين كلها المقيدة للحريات[19].

في هذه المرحلة وصلت إلى الساحة السياسية السودانية كذلك مقتطفات من مانفستو الحركة الشعبية لتحرير السودان لعام 1983، حملت اسم «السودان الجديد»، ونادت بقيام سودان علماني ديمقراطي موحد يحقق نقلة نوعية سياسية واقتصادية واجتماعية من الهيمنة بأشكالها كافة إلى الاعتراف بالتنوع السياسي والثقافي والاجتماعي للسودان، عبر نظام حكم لا مركزي يجعل السلطة قريبة من الناس ويتسم بالمشاركة الشعبية والشفافية والمحاسبة والانصياع لحكم القانون، ما يوفر لشعب السودان الجديد الشروط الضرورية والبيئة الملائمة لتسارع التنمية الاقتصادية والاجتماعية وتحقيق الرفاهية للجميع[20].

كانت تلك هي الأجواء السياسية التي أحاطت بإصدار الحركة الإسلامية وثيقة «ميثاق السودان» في عام 1987. وكانت الحركة الإسلامية قد حققت بعض النجاحات في هذه المرحلة عوضت بها عن خسائرها السياسية من مشاركتها للنميري في تجربته المتعطشة لتطبيق الشريعة. وظهرت آثار الكفاءة التنظيمية والموارد المالية التي توافرت للحركة الإسلامية من مشاركتها في الحكم في النتائج التي حصلت عليها في الانتخابات التعددية التي أجريت في عام 1986، حيث حصلت على 52 مقعدًا من جملة مقاعد الجمعية التأسيسية البالغة 301 مقعدًا، الأمر الذي جعلها القوة الثالثة داخل الجمعية، مقارنة بثلاثة مقاعد فقط من جملة 218 مقعدًا في آخر انتخابات تعددية في عام 1968. وشكّلت هذه الظروف والملابسات والنجاحات عوامل ضغط، وفي الوقت

---

(19) عبد الغفار، ص 141.

(20) منفستو الحركة الشعبية لتحرير السودان 1983، متوافر على الرابط: www.splmtoday.com

ذاته، حوافز تشجيع للحركة الإسلامية كي تلحق بالخطى المتسارعة لوضع قواعد لإدارة التنوع، فبدأت اتصالات مع المسيحيين السودانيين ومع مجلس الكنائس السوداني، بل ومع ممثلين للحركة الشعبية في لندن في عام 1986، ثم خرجت في عام 1987 بالوثيقة التي سمّتها «ميثاق السودان»[21].

ثانيًا: ميثاق السودان:
دستور الحركة الإسلامية لإدارة التنوع

اشتملت وثيقة ميثاق السودان على بنود تُعتبر «بمثابة قفزة متقدمة مقارنة بتراث الفقه الإسلامي التقليدي»[22]. نصت على أن: «السودانيين شعب واحد يتحد بقيم التدين والإنسانية وبروابط التعايش والتوالي والمواطَنة (...) ويتباين بتعدد ملله وثقافته الدينية»، وأقرت «حرية الاعتقاد الديني وحق التعبير عن التدين في مجالات الحياة كافة فلا كبت لأصل التدين، ولا حظر لأي صورة من صور العبادة الدينية»، وأن «تتاح حرية العقيدة والعبادة للجميع في إطار من سيادة الحرية وعلوية الدستور وحكم القانون والحكومة النيابية المسؤولة قضائيًا وسياسيًا ودينيًا».

نصت الوثيقة على أن «الدولة شأن مشترك لكل «المتدينين» والمواطنين في السودان»، وأن «تكون الشريعة هي مصدر التشريع العام، بوصفها التعبير عن إرادة الأغلبية الديمقراطية، خاصة وأنها موافقة لقيم الملل الكتابية، وتكاد تكون كل أحكامها القانونية مطابقة للقيم الشرعية الأخلاقية التي وردت في تلك الملل (...) وتراعي تعيينًا مبادئ الحرية والمساواة الدينية على الوجه الذي تقدّم ذكره (...) وتسع بالتباين القانوني الجزئي بحسب ملة الأشخاص أو غلبة وجودهم في إقليم ما».

---

(21) مقابلة مع علي الحاج محمد نائب الأمين العام للجبهة الإسلامية القومية (سابقًا)، صحيفة سودانايل الإلكترونية، 2009/11/11.

(22) الطيب زين العابدين، «المواطنة والدين»، دراسة قُدمت لورشة المنتدى المدني القومي، الخرطوم، 4 - 5 تشرين الأول/ أكتوبر 2011.

لذلك لا يلتزم السودان في المجال القانوني - بحسب الميثاق - «بمبدأ مركزية القانون أو شموله المطلق، إذ ظل أهله محكومين بنظم شتى شرعية ومدنية وعرقية تطبق حسب الشخص أو الموضوع أو المحل. ويمكن ضبط سريان بعض القوانين حسب المكان أو الشخص المعني بحيث يقوم نظام عام يتناسخ معه نظام شخصي ونظام لامركزي» على أن «تكون الشريعة هي مصدر التشريع بوجه عام»[23].

في مجالات التنوع الاجتماعي أقر الميثاق أن «السودان وطن واحد لكنه يتباين بأصوله العرقية وكياناته العرفية والثقافية والمحلية ويختلط فيه عرق عربي وعرق أفريقي وتتمازج ثقافة عربية وأخرى أفريقية..» لذلك «تُحترم الأصول والوشائج العرقية والقبلية (...) والثقافات المحلية المتباينة، لغات، وتراث [تراثًا]، وأنماط حياة ويتاح لها حرية التعبير والتطوير». كذلك «تراعي الدولة في تعبيرها وسياساتها الداخلية والخارجية مشاعر الانتماء الثقافي والجوار الجغرافي لمختلف سكان السودان، فلا تسمح مثلًا في التعبير الإعلامي أو السياسة الإسكانية بالتمييز بين المواطنين لأصولهم المختلفة، ولا تجنح في سياساتها الخارجية لإعمار العلاقات العربية دون الأفريقية».

في مجال الحكم وقسمة السلطة نصت الوثيقة أنه «اعتبارًا لذاتية الأقاليم وسكانها ذوي الحاجات والحالات والثقافات الخاصة ولعسر إدارة السودان وتنميته من مركز واحد تقوم في السودان أقاليم شتى متمايزة تحكم ذاتيًا في بعض شؤونها»، وتقديرًا للاعتبارات ذاتها «ينبغي أن تضم قيادات الحكم المركزية عناصر من كل الأقاليم (...) ويلاحظ بقدر الإمكان بعض التوازن الجهوي في مرافق الخدمة العامة وفي شتى مؤسسات الحكم والإدارة القومية» واعتمدت الوثيقة الحكم الذاتي الإقليمي للجنوب بحسب اتفاقية أديس أبابا، إضافة إلى نظام فدرالي يخول بقية الأقاليم شؤونًا أوسع من حيث المدى، وحصانة من تدخل السلطات المركزية.

---

(23) الجبهة الإسلامية القومية، «ميثاق السودان لعام 1987،» ملحق (ج) في: علي عيسى عبد الرحمن، الحركة الإسلامية السودانية من التنظيم إلى الدولة (الخرطوم: مطبعة التيسير، 2006)، ص 179.

في شـأن التنمية وقسـمة الثروة تبنّت الوثيقـة مبدءًا يقوم على ألا «يسـتأثر إقليم بالثـروات الطبيعية فيـه أو أن يحرم الحكـم القومي من مسـتلزمات القيام بالشـأن الوطني العام، وكذلك ألا يُترك إقليم متخلفًا جدًا عن سائر القطر»، كما «تتخـذ الدولة خطة شـاملة للتنميـة الاقتصادية تدفـع التقدم»، علـى أن «تراعي الدولة في تحويلات الموارد القومية لدعم الأقاليم عدد السـكان النسبي وقابلية التوظيف، وأيضًا إيثار الأقاليم الأكثر تخلفًا حتى تلحق بركب النمو»[24].

شـكّل «ميثـاق السـودان» المرجعيـة الفكرية والسياسـية، وفلسـفة الحكم للحركـة الإسـلامية فـي إدارة التنـوع، وتصورهـا لعلاقـة الدين والدولـة، وهي القضية المستعصية التي لا تزال تعصف بالواقع السياسي الملتهب في السودان. وأصبح ميثاق السـودان المرشـد الميداني الـذي حمله مندوبـو حكومة الحركة الإسـلامية معهـم إلـى قاعـات التفـاوض مـع مكونـات التنـوع السـوداني بعد اسـتيلائها على السـلطة، والأسـاس الذي قامت عليه اتفاقات السلام، وصيغت وفقه الدساتير السودانية، بما في ذلك الدستور الانتقالي لعام 2005.

غير أن قراءة ثانية للوثيقة تكشـف أن الحديث عـن القفزات والاختراقات إنمـا يقـارن الوثيقة بمـا كان معروفًا مـن مواقف الحركة الإسـلامية السـابقة أو مع مواقف الفقه السـلفي التقليدي في شـأن هـذه القضايا. صحيـح أن الوثيقة، مسـتخدمة لغة تجديدية حديثـة، خطت بالمقارنـة مع تلك خطـوات معتبرة في مجالات اعتماد المواطنة أساسًا للحقوق والواجبات، وضمان الحريات الدينية لغيـر المسـلمين، والاعتـراف بالتنـوع، والاحتكام إلى «سـيادة الحريـة وعلوية الدسـتور وحكم القانون والحكومة النيابية المسـؤولة قضائيًا وسياسـيًا ودينيًا». كما أنهـا اعتمدت الفدرالية واقتسـام الثروة القائم على معيار الكثافة السـكانية، ووافقت كذلك على قيام المؤتمر الدستوري الذي كان مطلب الساعة.

لكن هذه المستحقات الأساس لإدارة التنوع جاءت في الوثيقة وسط دخان كثيف من المركزية الدينية، الصريحة حينًا، والمغلفة أحيانًا كثيرة بالمسـكوتات

---

(24) عبد الرحمن، الحركة الإسلامية السودانية.

والعموميات اللفظية والتسويات والاستدراكات والاستثناءات والقيود والتردد والازدواجية وغياب الضوابط المعيارية المتعارف عليها عالميًا في مثل هذه المسائل، والأهم من ذلك غموض المنهج التجديدي وهشاشته الذي بُنيت عليه.

تؤسس الوثيقة في مرحلة مبكرة من سياقها لأغلبية سياسية مسلمة لا وجود لها في الفكر السياسي الديمقراطي. فهي تقول في (ج)[25]: «المسلمون هم العدد الأغلب لسكان السودان، ودينهم هو التوحيد في الحياة، ولا يرضون دينًا بمذهب العلمانية - اللادينية السياسية - ولا يقبلون ذلك المذهب سياسة، ولا يرونه مذهب مساواة أو جيرة، إذ يضر بهم ويحرمهم من التعبير الكامل عن شرعتهم في الحياة العامة (...) فللمسلمين إذًا حق مشروع بحكم خيارهم الديني وبمقتضى وزنهم الديمقراطي أو بموجب العدالة الطبيعية أن يعبّروا عن أحكام دينهم وقيمه لكل مدى في شؤون الشخص والأسرة والمجتمع والدولة». فالحركة الإسلامية تحوّل هنا أغلبية ديموغرافية أو «طبيعية» - بلغة الوثيقة ذاتها - أي الفئة الاجتماعية الثابتة نسبيًا التي لا يقوم الإنسان باختيارها، بل يجد نفسه مولودًا يعيش فيها بحكم الضرورة، هي الدين، إلى أغلبية سياسية دائمة، وتنصِّب نفسها ممثلة ومتحدثة باسم هذه الأغلبية. بينما تشتمل الفئة ذاتها، باعتراف الحركة الإسلامية في أماكن أخرى، على أحزاب ومشارب ومذاهب وتوجهات سياسية قد تتعارض جذريًا مع هذا الطرح والتوجه. وتطلق الحركة الإسلامية في العادة على هذه المجموعات أوصافًا من شاكلة: العلمانيين والمعطِلة (تُطلق على الجمهوريين) وأصحاب الهوى والشهوانيين والمنافقين والمرتابين[26]، فإذا أضفنا إلى هؤلاء الأحزاب الأخرى فإن هذه الأوصاف المنكرة كلها لا تقول مجتمعة إلا شيئًا واحدًا هو أنه لا وجود لأغلبية سياسية مسلمة صماء، من صنف الذي بنت عليها الوثيقة بقية مخرجاتها.

---

(25) عبد الرحمن، الحركة الإسلامية السودانية.

(26) حسن الترابي، نظرات في الفقه السياسي (الخرطوم: الشركة العالمية لخدمات الإعلام، 1988)، ص 166- 170.

بالقدر نفسه تنسف هذه الأغلبية الدينية حقوق المواطنة العامة لفئة معتبرة، شكلت آنذاك ما يقارب ثلث سكان السودان، وتحشرها في أحسن الفروض في حالة مواطنة خاصة لـ «غير المسلمين». إذ تقول الوثيقة في (د): «في السودان عدد كبير من أولي الديانات الأفريقية وعدد مقدَّر من المسيحيين وعدد قليل من اليهود، هؤلاء لهم مللهم الخاصة (...) فلا ينبغي أن يُكرهوا أو يُضاروا في دينهم لمجرد أنهم أقل عددًا». لكن الوثيقة تبدأ الإضرار بهم والتمييز ضدهم في الفقرة نفسها، عندما تستطرد لتقول: «فلغير المسلمين إذًا أن يعبّروا عن قيم دينهم لأي مدى تقتضي بهم ملّتهم في حياة الفرد، أو الأسرة أو المجتمع»، ثم تستثني الدولة التي احتكرت التعبير عنها للمسلمين، كما جاء في فقرة سابقة (انظر محتويات (ج) أعلاه)، وتفتح بذلك الباب لحرب الهوية.

تؤكد الوثيقة هذا التوجه في مجال القانون، وتقول: «تطبق الدولة نظامًا يراعي اتجاه الأغلبية المسلمة كاملًا، كما يراعي اتجاه غير المسلمين»، فيفسح القانون المجال للتعبير عنها جميعًا على منهج من المؤازرة والمساواة (...) وحيثما «لا يمكن إلا اعتماد خيار واحد فيُحتكم إلى اتجاه الأغلبية الديمقراطية». وكما سبقت الإشارة فالمقصود بالأغلبية الديمقراطية هنا هو الأغلبية الديموغرافية المسلمة.

في حين يعتمد ميثاق السودان المواطنة، في صدر ديباجته، ويعترف بالتنوع، ويؤكد أن: «السودانيين شعب واحد يتحد بقيم التدين والإنسانية وبروابط التعايش والتوالي والمواطنة (...) ويتباين بتعدد ملله وثقافته الدينية»، ويقرر أنه «لا يُحرم شخص قانونًا من تولِّي منصب عام لمجرد انتمائه لملة دينية معينة»، يعود ويستدرك في السطر ذاته «على أن التدين عامة من حيث هو عنصر استقامة شخصية يمكن أن يُراعى في الاختيار» للمناصب. فيأخذ الميثاق بذلك باليد اليسرى ما قدّمه باليمنى، لأنه في الوقت الذي يزيل فيه العائق القانوني أمام تقلد غير المسلمين المناصب كلها في الدولة، يترك العائق الديني قائمًا في أذهان من يخاطبهم من المسلمين. إذ يُعلِم المسلمين دينُهُم بأنه لا ولاية لغير المسلم على المسلم. ومثل هذه الصيغ الملتبسة الصادرة عن مناهج تجديد

غامضة هي السبب في ظاهرة مؤرقة، صبغت فترة حكم الحركة الإسلامية، سمّتها هذه الدراسة «الحقوق الورقية»، مما سنتناوله لاحقًا.

يتعامل الميثاق بالصورة ذاتها مع سمات التنوع الأخرى، فهو إذ يدعو إلى احترام «الثقافات المحلية المتباينة، لغات، وتراث، وأنماط حياة» وهذه كما هو معروف تعبيرات عن «أصول ووشائج عرقية وقبلية» إلا أنه يستدرك ليقول إن هذه لا تصلح للتمييز بين الناس أو المواطنين في المعاملات السياسية والاجتماعية والقانونية العامة، لأنها «أوضاع طبيعية لا كسب للإنسان فيها». وذلك بينما يعطي الميثاق هذه الميزة للدين الذي يشاركها أيضًا أنه وضع طبيعي، في الأغلب الأعم، لا كسب للإنسان فيه، بل يُولد الإنسان به، مسلمًا أو مسيحيًا أو إحيائيًا، وذلك على الرغم من أن التمييز الذي يُطلب هنا هو لأجل احترام الحقوق الثقافية والمساواة بين الثقافات، أي من أجل مواطنة متعددة الثقافات، وليس لأغراض شوفينية استعلائية. فهنا يعكس الميثاق مرة أخرى بعدًا فقهيًا سلفيًا تقليديًا لا يعترف إلا بالأقليات الدينية، «لأن الاختلاف العرقي أو اللغوي أو القومي في الإسلام لا يرتب تمايزًا في الحقوق والواجبات»، «فالمسلمون إخوة متساوون، لا فضل لأحدهم على الآخر إلا بالتقوى. أما الاختلاف في الدين فهو مسألة أخرى يترتب عليها تفاوت في الحقوق والواجبات في الدنيا والآخرة من وجهة النظر الإسلامية»[27].

على الرغم من أن الوثيقة تنص على «سيادة الحرية وعلوية الدستور وحكم القانون والحكومة النيابية المسؤولة قضائيًا وسياسيًا ودينيًا»، إلا أن الميثاق يقيد هذه القيم والمبادئ والمؤسسات كلها بحكم الشريعة العام، فالسيادة لدى الحركة الإسلامية هي للشرع وليس الشعب. تحرسها الأغلبية «الديمقراطية» الإسلامية، وروابط التدين، وحق المسلمين بموجب العدالة الطبيعية في أن يعبّروا عن أحكام دينهم لكل مدى في الشخص والأسرة

---

(27) سعد الدين إبراهيم، «المسألة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر،» في: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ط. 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987)، ص 482.

والمجتمع والدولة[28].. وغيرها من القيود والاستدراكات المفصّلة كي تمنح إحدى مكوّنات التنوع ميزات لأعضائها على حساب من لا ينتمون إليها[29]. ولا يأتي في ميثاق السودان أي ذكر لمصطلح الديمقراطية إلا في هذا السياق، أي إنها حكم الأغلبية الديموغرافية الدينية. وقد تقدم ضرورة المؤسسات والأشكال الديمقراطية لإدارة التنوع لدورها الضامن في الحفاظ على الحرية وفي تأمين حقوق المواطنين في المساواة والمشاركة والاقتسام العادل للسلطة والثروة. لأن آليات الديمقراطية التي يحرسها جمهور الناس وآليات المراجعة والتوازن هي التي تقيد الحكام والدولة بهذه المبادئ وتمنع الخروج عنها.

خلاصة القول إن ميثاق السودان استخدم لغة حديثة ووظف مؤسسات معاصرة في إطار هيكل يحمل سمات الفقه والفكر السلفي التقليدي. ففكر الحركة الإسلامية كما بدا في ميثاق السودان يعدّل ويستبدل في محتويات الإطار، لكنه يحتفظ بالهيكل القديم كاملًا، ما يقود إلى التساؤل عن منهج أو مناهج التجديد التي تعتمدها الحركة الإسلامية، والقواعد والمبادئ التي تطور بها نفسها.

ثالثًا: حركة التجديد: من الدعوة إلى الدولة

جاءت المساعي التجديدية للحركة الإسلامية في إطار الأزمة العميقة التي ضربت المجتمعات الإسلامية، التي نتجت من إخفاق أطرها الفكرية والعلمية والثقافية التقليدية في مواجهة واقع الفقر والتخلف والاستبداد والتبعية، وفي توليد معارف تواجه بها تحديات التنمية والمشاركة والمساواة والهوية بالصورة المطلوبة، وذلك في ظل منافسة مؤثِّرة من مفاهيم وقيم ومؤسسات الدولة

(28) ميثاق السودان، أولًا (ج).

(29) ناقش تقرير التنمية العربي 2004، هذه الميزات التي تمنحها الأغلبيات لأعضائها ووصفها بأنها لا أخلاقية. النواقص التي يعانيها العالم العربي: ميادين المعرفة، الحقوق السياسية، وحقوق المرأة. انظر: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2004، ص 47.

الحديثة. وكلها أعراض لأزمة النظام المعرفي الإرشادي السلفي المتمثلة في عجز مكوّناته عن التعامل مع الظواهر وإيجاد حلول للمشاكل في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، بحل التناقض القائم بين هذه الظواهر وقيم العدالة.

جاءت مساعي الحركة التجديدية متثاقلة نوعًا ما في السنوات العشر الأخيرة من عمرها الأربعيني قبل استيلائها على السلطة، واستجابة لضغط التغيير والواقع الاجتماعي والمنافسة السياسية[30].. ليس مستشرفةً له، مبادئةً به وسباقة إليه، ومحفزة عليه، مما هو واجب كل إطار مفهومي ونظام معرفي إرشادي. ويقوم المنهج التجديدي للحركة الإسلامية على تكريس الانتقائية السلفية التقليدية مع توسيع مداها. إذ إن الفكر السلفي ينتقي من جملة التاريخ الإسلامي الذي تجاوز أربعة عشر قرنًا، نصف قرنه الأول مرجعًا له، وفقًا لمنهجية فكرية تقوم أركانها على النصوص القرآنية للأحكام، والسنَّة النبوية، وإجماع السلف، ثم القياس عليها في ما لم يرد فيه حكم.

احتفظ التجديديون السودانيون بأركان هذا البناء الفكري، بينما انصب جهدهم للتحلل من القيود التي كان قد نسجها الفقهاء في شأن محتويات هذا البناء بغرض الحفاظ على نقائه ونصاعته من جحافل الأفكار والفلسفات والثقافات وعادات وتقاليد الشعوب التي دخلت إلى حظيرة الإسلام بعد الفتوحات السريعة. فتوجهوا إلى توسيع الفرص في الاختيار من بين محتويات هذا البناء الفكري السلفي لذلك العهد الأول، بتحريك بعض هذه المحتويات، وإسقاط بعض آخر، وإعادة تأويل أخرى، وإحياء رابعة كانت مهجورة.. وهكذا دواليك.

غير أن هذا التوسع في الانتقائية قاد إلى إبهام المنهج التجديدي وتعقيده أوغموضه، ما أضعف أو حتى ألغى أثره أحيانًا كثيرة. فالأصل في المناهج التبسيط والوضوح كي تكون أسهل فهمًا وأيسر إدراكًا، إذ لا يجدي فيها

(30) يقول الترابي عن نشاط الحركة الإسلامية في أوساط النساء: إن المراجعة الفكرية للموقف من المرأة كانت «بدواعي الاستفزاز والتحدي الخارجي أكثر منها في التذكر والتفقه الذاتي.. فقد كان يقلقهم أن يقارنوا كسبهم الانتخابي فيجدوا أن الذي يؤخرهم هو صوت النساء»، بعد أن وقعت الحركة النسوية في حكر الشيوعية إلا قليلًا، انظر: الترابي، الحركة الإسلامية، ص 137.

التلقين، لأنها أدوات عمل ميداني تُستخدم لتعقُل الظواهر، والتحكم بها. ولن يكون التحكم ميسورًا ولا الاستخدام ممكنًا إذا كان التعقل والفهم متعذرين صعبين منذ البداية. بسبب هذا الإبهام المنهجي تأرجح مشروع الحركة الإسلامية في التطبيق بين الذرائعية القحة و«الدينية الصلبة»[31]. وجاءت أطروحاته هشة وسماعية، كما يقول أحد قادة الحركة الإسلامية: «دخلنا على مشروع التحديث السوداني ومشروع التجديد الإسلامي بهذه الهشاشة، فتعريفنا للدولة الإسلامية ورؤيتنا لها يشوبها شيء من الغبش وعدم الوضوح (...) لذلك لم تتبلور أطروحات في الدولة الإسلامية ولم تتبلور أطروحات قوية في مؤسسات الدولة ولم تتبلور أطروحات قوية ومقنعة في مؤسسات المجتمع نفسه دعك من القضايا الأخرى الشائكة في الاقتصاد الإسلامي...»[32].

أدت هشاشة المنهج التجديدي وانتقائيته أيضًا إلى هشاشة حجج التجديد، فلم تُقنع أو تُطمئن نتائجه من تهدف إلى إقناعهم أو طمأنتهم. لأن السؤال يثور لماذا على سبيل المثال تصبح «صحيفة المدينة» هي مرتكز التجديد وليس قاعدة «الولاء والبراء»، فإذا قيل إن هذه الأخيرة من صنع الفقهاء بينما الصحيفة من عمل الرسول (ﷺ)، ثار السؤال وماذا عن الجزية فهي جزء من الأحكام القرآنية، والسنَّة محكومة بالقرآن؟ فإذا قيل، باستخدام فقه المقاصد، إنها ضريبة للحماية تسقط إذا كان أهل الكتاب يشاركون في الدفاع عن البلاد، فماذا عن الحدود وقد كان هدفها ردع إعراب قاسية قلوبهم لا يوجد أمثالهم اليوم وهناك وسائل أخرى فاعلة للردع، لماذا لا يُستخدم فقه المقاصد هنا أيضًا؟... وهكذا دواليك. كما أن نسبة مكونات المشروع ووجودها إلى العهد الأول، «الحجة

(31) التعبير هذا هو للطيب زين العابدين في دراسة «المواطنة والدين،» (استخدمه لوصف مسوّدة الدستور الإسلامي التي أصدرتها «جبهة الدستور الإسلامي» وهو تجمع يضم مجموعات الحركة الإسلامية التي بقيت متحالفة مع السلطة، بعد انشقاق حزب «المؤتمر الشعبي» عنها بقيادة حسن الترابي.

(32) التيجاني عبد القادر، نزاع الإسلاميين في السودان: مقالات في النقد والإصلاح ([الخرطوم]: [د. ن]، 2008)، ج 1، ص 286.

على سائر التاريخ»، من خلال الإطار المفهومي - أو النظام المعرفي السلفي التقليدي، عبأها بالمحمولات الفكرية التاريخية والظلال النفسية والشحنات العاطفية لذلك النظام فظلت كامنة عالقة تمارس تأثيرها المعرفي في تطبيقاتها المعاصرة.

مثّل ميثاق السودان أول صياغة سياسية نظرية لمفهوم ومكونات وتطلعات المركزية الثقافية العربية الإسلامية في السودان المتعدد الثقافات والأعراق. وأصبح بذلك التعبير الأول للمركزية الثقافية والإثنية العالمة في السودان. فإذ ظلت هذه المركزية هي السمة البارزة في الحياة السياسية والاجتماعية، منذ ما قبل استقلال السودان، إلا أنها كانت مركزية ثقافية وإثنية تقليدية، غير واعية بذاتها، وغير مُنظر لها، أو معبَّر عنها بصورة مباشرة في الوثائق السياسية السودانية. بل كانت أقرب إلى أن تكون خليطًا من حنين الآباء الذين أسسوا السلطنات الإسلامية الصوفية السودانية - بدايات القرن السادس عشر - إلى جذورهم العربية[33]، والانحيازات الكامنة في أصل الموروث الإسلامي إلى العرب واللغة العربية، وتأثيرات الجوار مع مصر، ثم السياسات الاستعمارية التركية والبريطانية التي انحازت إلى المجموعة ذات الجذور العربية الإسلامية في السودان لأسباب سلطوية، الأولى من أجل استغلالهم للحصول على الرقيق من غير العرب والمسلمين، والثانية لأن أراضي بين النيلين وامتداداتها القريبة التي كانوا يقطنونها كانت هي الأصلح للاستغلال الاستعماري.

كانت هذه المركزية غير العالمة تتراجع في الفترات الديمقراطية بما تتيحه من حريات نسبية وانتخابات وفرص أوسع للمشاركة السياسية، تفتح مجالًا أوسع للادماج، فتخمد شيئًا ما، بينما تظهر عبر الجدل والمنافسة والحرب الدائرة في الجنوب صور أوسع وأقوى تعبّر عن التنوع السوداني والتعددية في الحياة السياسية. كذلك أبقت فترتا الحكم العسكري الأول والثاني على التدابير والترتيبات المدنية على مستوى الدولة. حتى عندما لجأ الحكم العسكري الأول

(33) محمد المكي إبراهيم، الفكر السوداني: أصوله وتطوره، ط. 2 (الخرطوم: مطبعة أرو، 1989)، ص 13.

إلى سياسات الأسلمة والتعريب في جنوب السودان لم يكن ذلك لنشر الإسلام أو اللغة العربية لذاتهما، وإنما لما رأى أنه قد يكون الحل «لمشكلة الجنوب»، انطلاقًا من تحليل أكاديمي تقليدي يذهب إلى أن عامل الوحدة والسلام هو الإسلام الذي انتشر في كامل الرقعة المسماة السودان، ما عدا «جيوب» لم يتمكن الدعاة المسلمون الأوائل من الوصول إليها بسبب المستنقعات والعوائق الطبيعية. كذلك ساهمت فترة الحكم العسكري الثاني بإبرامها اتفاقية أديس أبابا في تقديم الجنوب، أقوى وأبرز مكونات التنوع، جزءًا أصيلًا ومؤثرًا من النسيج السياسي والثقافي، وتخلصت البلاد نوعًا ما لفترة من دعاوى المركزية الثقافية والإثنية، وقدّمت نموذجًا أوليًا في التساكن والتعايش الثقافي.

لكن بصدور ميثاق السودان بدأ التنظير والتأسيس الواعي لسيادة المجموعة الإسلاموعربية وتكريس المركزية الثقافية الإثنية وتقويتها وابتداع الآليات التي ستستخدمها لإلحاق بقية مكونات المجتمع بها (وهي آليات التأصيل والتمكين والجهاد مما سنتناوله لاحقًا).

بهذا تكون فترة الديمقراطية الثالثة (1985 - 1989)، عشية استيلاء الحركة الإسلامية على السلطة، قد شهدت كلًا من بروز المركزية الآحادية العالمة للثقافة العربية الإسلامية، معبّرًا عنها صوغًا وتفصيلًا بواسطة أحد أكثر فصائلها كفاءة وتنظيمًا، في «ميثاق السودان» الذي اعتبرته دوائر كثيرة «أطروحة الحركة الإسلامية للحكم»[34]، وبداية وصول المعاني التي تضمّنها مانفستو الحركة الشعبية لتحرير السودان لعام 1983 أيضًا، إلى الساحة السودانية تعبيرًا عالِمًا صوغًا وتفصيلًا لذلك النزوع التحتي الكامن للتعددية، المطالبة بالمساواة والمشاركة والهوية الجامعة. إذ نقل المانفستو قضية الحرب والسلام في السودان من إطارها التقليدي الذي سعت قوى المركز إلى حصرها فيه من أنها «مشكلة الجنوب»، إلى إطارها الأوسع الحقيقي على أنها مشكلة إدارة التنوع في السودان. ومن كون دوافعها هي مجرد الحقد الذي بذره الاستعمار البريطاني أو المرارات التي خلفها سابقه التركي، إلى طابعها المطلبي الإنساني

(34) عبد السلام، ص 243.

المتجذر في التطلع إلى حقوق المواطنة والكرامة الإنسانية في وطن يوفر دوافع الإنتماء إليه. تلك كانت هي صورة البلاد عندما تدافعت دبابات الحركة الإسلامية وجموعها إلى شوارع الخرطوم صبيحة الثلاثين من حزيران/ يونيو عام 1989.

رابعًا: الحركة الإسلامية على سدة الحكم

يرى كثيرون أن الحركة الإسلامية السودانية تنكرت لمبادئها عندما استولت على السلطة بانقلاب عسكري على حكومة منتخبة انتخابًا حرًا من الشعب السوداني. ويقول آخرون إن اضطرارها إلى قلب نظام الحكم جاء نتيجة مخاطر كانت تتهددها، ما أوصلها إلى السلطة من دون أن تكون مستعدة، ومن غير برامج. إلا إن أيًا من المبررين لا يصمد أمام حقائق التاريخ.

ظلت الحركة الإسلامية تؤمن طوال تاريخها بـ «الجهاد الصابر الثائر في وجه الاستبداد» باعتباره أسلوبًا لـ «سيادة الإسلام شريعة وعقيدة، تجعل السياسة عبادة لله»[35]. وتركت الحركة لنفسها تحديد معايير ما تعنيه بالاستبداد. فصوّت مجلس شورى الحركة بما يشبه الإجماع مؤيدًا خطة الانقلاب (عارضه 6 من 60 عضوًا)[36]، مزيحًا جانبًا تخوف البعض من مغبة الانقلاب على نظام ديمقراطي بأن «الإطار الذي تعمل فيه السياسة السودانية غير ديمقراطي»[37]. وكان التفسير المعلن للاستبداد في عام 1989 هو: «عودة اليسار وقوى التجمع إلى الحكومة، ونذر اتفاق الميرغني - قرنق»، وأخبار عن سعي جهات أخرى للقيام بانقلابات عسكرية، ثم مذكّرة الجيش السوداني التي رفعها إلى القيادة السياسية في شباط/ فبراير 1989، وأكد فيها وقوفه بكل وضوح مع خيار الشعب السوداني في الديمقراطية، وطالب بتوسيع قاعدة المشاركة في الحكم،

(35) دستور الجبهة الإسلامية القومية، وهو الاسم الذي كانت تحمله الحركة الإسلامية عندما رتبت ونفذت انقلاب الحركة الإسلامية في عام 1989، (الديباجة، ثالثًا).

(36) لقاء مع علي الحاج محمد، نائب أمين عام الجبهة الإسلامية القومية (سابقًا)، في: صحيفة سودانايل الإلكترونية.

(37) عبد السلام، ص 92.

وانتهاج سياسات متوازنة تفتح البلاد لتلقي الدعم العسكري الذي تحتاجه القوات المسلحة السودانية[38].

كذلك رأينا في ما تقدّم أن للحركة برنامجًا مكتملًا لإدارة الحكم في البلاد، لا يقلل من ذلك رأي آخرين في ذلك البرنامج، أو عدم اتفاقهم معه، أو ما آلت إليه أموره في آخر الأمر. الواقع أن الحركة الإسلامية كانت آنذاك في أفضل أحوالها وأحسنها: باعتبارها تجمع للمثقفين السودانيين[39]، ممن تمتعوا بصفتهم أفرادًا بمستويات عالية من التعليم، وتمتعوا جماعة بكفاءة وقدرات تنظيمية كبيرة، هذا إضافة إلى قيادة محنكة، وموارد مالية هائلة توافرت للحركة من الثروات النفطية في الخليج، حتى إن أحد قادتها قال إنها بدت عشية نقلاب حزيران/ يونيو 1989 أفضل طرحًا وتنظيمًا من الدولة السودانية ذاتها[40].

وصلت الحركة الإسلامية السودانية إلى السلطة، باعتبارها أول حركة إسلامية تتولّى الحكم في العالم السُنّي، بعد عشرة أعوام من الثورة الإيرانية وقيام أول حكومة إسلامية في العالم الشيعي. ووفرت الطريقة التي استولت بها الحركة على الحكم ظرفًا مثاليًا يتيح لها اتخاذ القرار منفردة كما يتيح لها تمام تنفيذه[41]. وبعد عام ونصف من الانقلاب، توارت خلالها الحركة الإسلامية عن الأنظار تأمينًا للنظام الجديد، كما قالت، أعلنت الحكومة الجديدة البدء في تطبيق الشريعة الإسلامية، ومن ثم الشروع في تطبيق برنامج الحركة الإسلامية للدولة والمجتمع في السودان، الذي أطلقت عليه اسم المشروع الحضاري، كما تقدّم. وبطبيعة الحال كان تركيز هذا المشروع الحضاري على «سيادة الإسلام عقيدة وشريعة: عقيدة تجعل السياسة عبادة لله تحررها من الصراع والطغيان، وشريعة تكون منهاجًا لتربية الفرد وتنظيم المجتمع وتأسيس

(38) عبد السلام، ص 86.

(39) حسن مكي، الحركة الإسلامية في السودان (1969- 1985): تاريخها وخطابها السياسي، ط. 2 (الخرطوم: الدار السودانية للكتب، 1999)، ص 175.

(40) عبد السلام، ص 84.

(41) مكي، الحركة الإسلامية في السودان، ص 224.

الدولة»[42]. وهي السياسات التي عُرفت بـ«الأسلمة»، وشملت ثلاثة مكونات هي التأصيل والتمكين والجهاد.

خامسًا: التأصيل وتحويل الدولة

مارست الحركة الإسلامية التأصيل على أنه: إدارة مناشط الدولة والمجتمع وشؤون الحياة كافة «وفق اجتهاد جماعي يستمد من أصول الإسلام المعالجة العلمية لمستجدات الواقع»[43]. ويشمل ذلك إخضاع الأجهزة والهيئات والمؤسسات لأحكام الإسلام وقيمه، بأن يصبح القرآن الكريم والسنَّة النبوية أساس الاستشهاد ومنطلقه وضابط الرؤية للسياسات والمهام وطرائق العمل ورابط أهداف السياسات بالمقاصد الإسلامية النابعة من الوحي، و«العودة بها إلى ما كانت عليه عهد الرسول (ﷺ)»[44].

أسست الحركة الإسلامية في عامها الرابع في السلطة وزارة التخطيط الاجتماعي، وهي وزارة مبتكرة كان الأمين العام [للحركة الإسلامية] يقدِّر لها شأنًا عظيمًا لحركة إسلامية غايتها تجديد المجتمع وتبديله على نحو شامل، وفق أصول الإسلام ومبادئه، إذ إنها الوزارة المنوط بها التخطيط المركزي لذلك التحول[45]. كذلك أسست الحركة في عام 1996 مستشارية التأصيل والتخطيط الاستراتيجي التي تحددت أهدافها في تأصيل مناهج الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية كافة. ويشمل ذلك تأصيل نظم الدولة ومناهج المجتمع، وتأصيل أدب المناصحة العامة، والتأصيل الفكري لحركة البحوث والدراسات والتأليف والنشر، وإظهار توجه الأمة الحضاري خارجًيا من باب الدعوة لله[46].

---

(42) دستور الجبهة الإسلامية القومية، الأهداف السياسية والدستورية، المادة (1).

(43) مستشارية التأصيل، دراسة: «تأصيل علاقة الدين بالدولة» في: عبد الرحمن، ص 192.

(44) عبد الرحمن، ص 73.

(45) عبد السلام، ص 149.

(46) عبد الرحمن، ص 62.

شملت المؤسسات العامة العاملة في حقل التأصيل المؤسسات السيادية مثل رئاسة الجمهورية والمجلس الوطني والأجهزة العدلية والقطاعات الوزارية بوحداتها المتخصصة مثل قطاع التوجيه والتعليم العام والتعليم العالي والبحث العلمي والإعلام والثقافة والإرشاد والأوقاف. شملت كذلك أذرع النظام من المعاهد والمجالس والمراكز الأهلية مثل: هيئة علماء السودان والمركز العالمي لأبحاث الإيمان وجمعية الإصلاح والمواساة وبيت الثقافة ومنظمة دار الأرقم ومعهد الدراسات الاجتماعية[47].

1 - تأصيل الحياة الخاصة

طالت العملية أوجه الحياة كافة، بدءًا بالحياة الخاصة في التربية وتزكية النفس، وفي إقامة الشعائر من صلاة وزكاة وحج وصيام، بحيث تكون أدوات للإصلاح والتغيير الاجتماعي. وذلك عبر مراحل تبدأ بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مرورًا بالأسوة الحسنة التي تجعل الآخرين يقتدون بها، وقوفًا عند التعبئة والتنظيم بوصفهما ظواهر تربوية، وانتهاء بوسيلة الجهاد لتغيير المنكر وتقويض أركان الباطل، وذلك بالاستعانة بوسائل الاتصال وخطابها الإجمالي البالغ، وبتكثيف المؤسسات الاجتماعية التي تحمل أمانة التغيير الصالح وتطوير وترشيد وسائل ومناشط المؤسسات التربوية التقليدية في المجتمع، مثل المساجد والمراكز والطرق والجماعات الدينية[48].

نتيجة جهد التأصيل في هذا المجال «عادت الأمة إلى الكتاب واعتنت به إيمانًا وتلاوة وحفظًا وتدبرًا وتفسيرًا». فقامت في البلاد 20527 جمعية للقرآن الكريم، وازداد عدد المساجد بما يفوق الـ 20000 مسجد، وأصبحت إذاعة الفرقان تبث القرآن الكريم على مدار الـ 24 ساعة، وأُسست دار لطباعة المصحف[49].

(47) عبد الرحمن، ص 62 – 63.
(48) الترابي، الحركة الإسلامية في السودان، ص 46 – 47.
(49) عبد الرحمن، ص 65.

2 - تأصيل التعليم

بالنظـر إلـى الأهمية القصـوى التـي أولتها الحركـة الإسـلامية للتعليم في تأصيل الحياة، توسـعت توسـعًا كبيرًا على المسـتوى الأفقي في عدد المدارس والجامعـات، ونقلـت إلـى المناهـج التعليمية توجهـات الدولـة القاضية بجعل العقيدة محور الحياة التي تهدف إلى تنشئة جيل مؤمن بربه، منفعل بقضايا وطنه، ومعدًا إعدادًا قوميًا لبناء سـودان الغد، ومتميزًا في شـخصيته بين الشـعوب[50]. وسـعت الحركـة بالتأصيل إلـى تنقية المناهـج المدرسـية من «الشـوائب» التي علقت بها من تعارض أو مخالفة للتراث الإسلامي، والرجوع بها إلى أصلها في هذا التـراث، وصياغة مواد التعليم من وجهة نظر الإسـلام، بإعادة صوغ المواد الأكاديمية على أسـاس علاقتها بالإسـلام، وإعادة تعريف المعلومات وتنسيقها وإعـادة التفكير في المقدمات والنتائج المتحصلة منها، بحيث تثري تلك المواد التصور الإسـلامي وتخدم قضية الإسـلام. فـكان إنشـاء إدارة تأصيـل المعرفة بـوزارة التعليـم العالي فـي مجال أسـلمة العلوم حيـث أصدرت مجلة باسـمها وظلت تستكتب الذين لهم باع في مجال التأصيل.

تبنَّـت الدولة غايـات للتربيـة في السـودان تعكس هـذه الفلسـفة التربوية، تحكم مؤسسـات التوجيـه كلها التي تقدّم رسـالة تربوية للشـباب، فتقتدي تلك المؤسسات في وضع أهدافها التعليمية بهذه الغايات سعيًا نحو التأصيل وإعادة صوغ الإنسان السوداني، وأصبحت غايات التعليم هي:

- العمـل على ترسـيخ العقيـدة الدينية عنـد النـشء وتربيتهم عليهـا وبناء سـلوكهم الفردي والجماعي على هدى تعاليم الدين بما يسـاعد في تكوين قيم اجتماعية واقتصادية وسياسـية تقوم على السـلوك السـوي المرتكـز على تعاليم السماء.

- تقويـة روح الوحـدة الوطنية فـي نفوس الناشـئة وتنمية الشـعور بالولاء للوطن، وتعمير وجدانهم بحبه، والبذل من أجل رفعته[51].

---

(50) عبد الله علي إبراهيم، «التعليم السـوداني: لا وحدة بلغ ولا دينًا أبقى،» متوافر على الرابط: www.sudaneseonline.com

(51) إبراهيم، «التعليم السوداني: لا وحدة بلغ ولا دينًا أبقى».

تم تنظيم مسيرة التربية والتعليم والمناهج بحيث تكون العقيدة هي محور التعليم والتربية. وطبيعي أن المعني بترسيخ العقيدة الدينية باعتبارها هدفًا أول من أهداف التعليم في السودان هو العقيدة الإسلامية. كما تضمنت موجهات تخطيط المناهج أن تعالج موضوعات المقررات الدراسية التنوع الثقافي والديني والعرقي بأسلوب يبرز الجوانب الإيجابية دعمًا للوحدة الوطنية... وكانت الوسيلة الأهم لتحقيق هذه الغايات هي الزيادة الكبيرة في عدد سور القرآن الكريم المقرر حفظها في هذا المنهج خصوصًا في مرحلة الأساس. جاء في مرشد المعلم لكتاب الصف الأول - الصادر في عام 1996 - أن المخطط العام لمنهج الصف يخصص 25 في المئة للقرآن الكريم، 50 في المئة للغة العربية والرياضيات، و25 في المئة للتربية البدنية والفنية والفنون المسرحية[52].

كان واضحًا من المنهج التعليمي أن استنفار الطلاب للحرب التي كانت تدور في الجنوب يمثل أحد الأهداف الأساس لسياسات التأصيل، بل إن أحد الموجهات التي وُضعت لتكون أساسًا لتخطيط المناهج دعا إلى أن «تفسح الخطة الدراسية المساحة الزمنية الكافية للمناشط التربوية خاصة في مجالات التدريب العسكري والدفاع الشعبي (...) على أن تُعتبر هذه النشاطات جزءًا أصيلًا في المنهج وتكون مقومًا أساسيًا في تقويم الدارس»[53]. وركّزت سيرة الرسول (ﷺ) التي تناولت في أغلبها غزواته، على الجانب الجهادي من حياته، كما ركزت سيرة الصحابة على المعاني الجهادية. وتم ربط جهاد المسلمين ومعاركهم بواقع الحال في السودان، سواء من خلال المادة مباشرة باعتبار الحرب في جنوب السودان جهادًا، أم من خلال استخدام استراتيجية الأسئلة في توجيه المواضيع لخدمة موضوع الحرب الأهلية الدائرة، من زاوية نظر الحركة الإسلامية. كما مُدح سيد قطب وتفسيره مدحًا مستفيضًا، ولم يُؤخذ عليه مأخذ واحد، لا على تفسيره، ولا على اتجاهه الأدبي، بعكس المفسرين الآخرين[54].

(52) إبراهيم، «التعليم السوداني: لا وحدة بلغ ولا دينًا أبقى».
(53) إبراهيم، «التعليم السوداني: لا وحدة بلغ ولا دينًا أبقى».
(54) إبراهيم، «التعليم السوداني: لا وحدة بلغ ولا دينًا أبقى».

إضافة إلى التركيز على العقيدة الإسلامية، وإشعال الروح الجهادية في المتلقين، تمت كذلك «أسلمة وتأصيل» جوانب أخرى من العملية التعليمية باختيار زي عسكري لتلاميذ المدارس، وإعطاء المدارس أسماء إسلامية لصحابة وصحابيات (على سبيل المثال مصعب بن عمير وخولة بنت الأزور)، حتى في المناطق الناطقة بغير العربية، مثل جبال النوبة. تم من خلال عملية تأصيل النظام التعليمي أخذ السياسات العالِمة الساعية إلى ترسيخ المركزية الثقافية العربية الإسلامية إلى مداها الأقصى. ودفعت هذه الأهداف التي استند إليها المنهج منذ بدء تطبيقه في النصف الأول من تسعينيات القرن الماضي إلى الآن، والممارسات الأخرى في العملية التربوية التي لم يتبقَ معها مجال كي تعالج «موضوعات المقررات الدراسية التنوع الثقافي والديني والعرقي بأسلوب يبرز الجوانب الإيجابية دعمًا للوحدة الوطنية»، كما أوصت بذلك موجهات التعليم - دفعت جنوب السودان كي يعتمد منهجًا مغايرًا مستمَدًا من دول الجوار، سواء كان ذلك في ما يُعرف بالمناطق المحررة إبان فترة الحرب، أوفي كل الجنوب في أثناء الفترة الانتقالية لاتفاقية السلام الشامل (2005 - 2011).

3 - تأصيل القوانين

كانت هذه العملية قد بدأت بصورة جزئية في عام 1983، أواخر أيام الحكم العسكري الثاني، بما عُرف بقوانين سبتمبر التي تقدم ذكرها. ودافعت الحركة عن تلك القوانين منذ ذلك الوقت. ومع وصولها إلى السلطة قامت بإصدار القانون الجنائي لعام 1991، مشتملًا على أحكام الحدود بما فيها مادة باسم الردة. ومواد أخرى تسمح بإعدام الصغير والشيخ قصاصًا وفقًا للشرع[55]. وحوكم متهمون بهذه المواد ونُفذت فيهم العقوبات المنصوص عليها لأحكام السرقة والحرابة، بقطع اليد والقطع من خلاف، خصوصًا في ولايات دارفور. لكن، وعلى الرغم من صدور أحكام بالرجم لزنا المحصن، إلا أن العقوبة تم تخفيفها إلى الجلد، أو ألغيت بكاملها. وأكثر العقوبات تطبيقًا هي عقوبة الجلد

(55) القانون الجنائي السوداني لعام 1991.

التي نُفذت بصورة واسـعة وصلت في عام 2010 إلى جلد 43 ألف امراة، كما حوكم ما يقرب من مئتي شخص بالردة[56].

«أصّلـت» القوانين الجديـدة لوضع النسـاء بصورة عامة. فأنشـئت منظومة قانون النظام العام وهي توليفة من القانون الجنائي والمدني وآليات إنفاذ شرطية وقضائية تقوم على النظرة الفقهيـة التقليدية لما يجب أن يكون عليه مظهر وهيئة وسلوك الناس في الحياة العامة والخاصة، واستهدفت هذه المنظومة حياة النساء على وجه الخصوص[57]. فحظّر القانون عمل النساء في «المجالات التي تعرّض حياتهن للخطر أو تتطلب بقاءهن فترة طويلة خارج المنزل». كما اشتمل القانون الجنائي على المـادة (152) المتعلقة بالزي لتعبّر عما تعتبره الحركة الإسـلامية الزي الشرعي، وتُرك تفسـير ما يعنيه «الزي الفاضح» فيها لتقدير رجال الشرطة. وقادت منظومة قوانين النظام العام، إضافة إلى مادة الزي الفاضح إلى قهر واسع للنسـاء في الحياة العامة. كذلك نص قانون الإثبات على أن الشهود في الجرائم الحديـة «رجل وإمرأتـان»، وأربعة ذكور عـدول لجريمة الزنا، أو مـا يعادلها في حالة كان الشهود من النسـاء. بل يعاقب القانون المرأة بالزنا إذا ادعت اغتصابها وأخفقـت في إثبـات الواقعـة، ولصعوبـة الإثبات حوكمت نسـاء كثيـرات، كما قللت هـذه المادة التبليـغ عن جرائم الاغتصـاب، خصوصًا فـي دارفور. كما لا يقبل القانون شهادة غير المسلمين في الأحكام الحدية[58].

استند قانون الأحـوال الشـخصية إلـى ما هـو معروف فـي الفقـه الحنفي التقليـدي، ويحتـوي على أبـواب تشـمل النفقة وأحـكام طاعة الزوجـة لزوجها والطلاق، وهو حـق فقهي للرجـل، والطلاق للظهـار واللعان والإرث بحسـب الفرض، وهـو الحصة المحددة للـوارث في التركـة، وتحصل فيهـا المرأة على

(56) صحف الخرطوم (آب/ أغسطس – أيلول/ سبتمبر 2011).

(57) المبادرة الاسـتراتيجية لنسـاء القرن الأفريقي (صيحة)، «ما وراء البنطال: قانون النظام العام وحقوق النساء والفتيات في السودان»، كمبالا، 2009.

(58) المركـز الأفريقـي للعدالـة الانتقاليـة، مقابلـة مع أمير سـليمان، كمبـالا، 23 نيسـان/ أبريل 2012.

نصف نصيب الرجل... وغير ذلك. وأجاز القانون زواج القاصر والمجنون (طالما هناك مصلحة)، وكانت هذه تُعد من الجرائم في القوانين السابقة.. والأحكام الفقهية التقليدية المعروفة في قضايا الأحوال الشخصية للمسلمين[59]. ولم يتم منذ عام 1989 تعيين امرأة قاضية، بحجة أن التأريخ الإسلامي لم يشهد وجود قاضٍ امرأة[60]. كما رفضت الحكومة السودانية الاتفاقية الدولية لإزالة كافة أشكال التمييز ضد المرأة بحجة أنها تتنافى مع الخصوصية الإسلامية بتعارضها مع أحكام القوامة والأسرة الواردة في الشرع الإسلامي[61]. وطالت عملية «التأصيلُ من بين المجالات الكثيرة التي طالتها مجال الزي الشرعي فتم فرض الحجاب في كل مؤسسات الخدمة العامة ومدارس البنات، وسعت الحكومة إلى فصل الذكور عن الإناث في الجامعات، بتخصيص أبواب منفصلة للدخول، ومعاينة أزياء الطالبات في الأبواب للتأكد من موافقتها للزي الشرعي، كما أنشأت مستشارية التأصيل مصنعًا لتوفير الزي الشرعي»[62].

توسع النظام القانوني في العقوبات ضد الأشخاص المعارضين للحكم، من خلال تأصيل مسائل الخروج على الحاكم المسلم. فأضاف إلى القانون الجنائي مواد الجرائم الموجهة ضد الدولة. وسن قانون مكافحة الإرهاب وحاكم به معارضين أيضًا على هذا الأساس.

4 - تأصيل الاقتصاد

تركز تأصيل المعاملات الاقتصادية على الزكاة التي «أخذت في السودان شكلًا فريدًا يختلف عن مجتمعات المسلمين»[63]. أعيد صوغ القانون الذي فصل الزكاة عن الضرائب، بعد استيلاء الحركة الإسلامية على السلطة كي

(59) قانون الأحوال الشخصية السوداني لعام 1991.
(60) مقابلة مع أمير سليمان، مقابلة مع أمير سليمان، كمبالا، 23 نيسان/ أبريل 2012.
(61) عواطف عبد الماجد، رؤية تأصيلية لاتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (الخرطوم: مركز دراسات المرأة، 1999)، ص 8 وص 24.
(62) عبد الرحمن، ص 89.
(63) عواطف، ص 67.

يوجـب الزكاة على كل ما يطلـق عليه مال إذا بلغ النصـاب، وتحويل الزكاة من حاجيات الفرد إلى حاجيات الجماعة. وأنشـئ بموجب ذلـك ديوان الزكاة[64]. وأعاد ديوان الزكاة تفسـير مادة الفقراء كي تشمل من لا يملكون قوت عامهم.. وانتهج أسـاليب جديدة في صرف الزكاة تشـمل تمليك أدوات الإنتاج، وأنشـأ صيدليات شـعبية، ومؤسسـات للتنمية الاجتماعية في الولايات كلها، ومصرف الادخـار. و«أخـذت الـزكاة بعدها السـلطاني، فأصبحـت توزع بواسـطة رئيس الدولة والنائب الأول ورئيس المجلس الوطنـي والوزراء بجانب الولاة، وذلك استشعارًا لدور المسئول في تفقد الرعية»[65].

بناء عليـه تم «إدخـال الجهـاد والترتيبـات الأمنية في مصرف في «سـبيل الله»، وإشـراف الدولة على الصرف فـي أوجهه. كما مكّـن التطبيق الحكومي للـزكاة الدولـة مـن التوزيع العـادل للـزكاة علـى مسـتوى الأفراد والمسـتوى الجغرافي»[66].

حظّر قانون المصـارف التعامل في الفوائـد البنكية باعتبارهـا ربا الجاهلية الذي حرّمته الشـريعة. قامت التعامـلات البنكية منذ ذلك الحين على ما سُـمي الصيغ الاقتصادية الإسـلامية، وتشـمل المرابحة والمضاربة والمشاركة والسلم والمزارعـة والمقاولة، وهـي الصيغ الفقهيـة التقليدية في «كتـاب البيوع». لكن في ما عدا هذه المجالات لم تكن للحركة بدائل اقتصادية مدروسـة[67]، فسعت إلى تأسـيس اقتصاد ريعي وحققت بعض النجاحات في ذلك لكن على حساب القطاعات الإنتاجيـة الزراعية والصناعية التي أصابها خراب واسـع. وتبنّى نظام الحركـة الإسـلامية بصورة كاملة روشـتة صنـدوق النقد الدولـي في خصخصة القطـاع العـام، ورفع الدعم عـن الخدمات الاجتماعية وسـلع الفقـراء، وتعويم العملة الوطنية، فصارت قيمتها تسـاوي عند كتابة هذه السطور أقل من 1/ 500

(64) عواطف، ص 67.
(65) عواطف، ص 67.
(66) عواطف، ص 70.
(67) حسن مكي، «الحركة الإسلامية: المفاهيم وشهادة الميلاد،» في: العتياني، ص 17.

مما كانت عليه في عام 1989، بالمقارنة على سبيل المثال بحوالى 1/ 3 للجنيه المصري في الفترة ذاتها.

5 - تأصيل الإعلام

اهتمت الدولة اهتمامًا كبيرًا بتأصيل الإعلام، فأصبح يُبرز برامج جديدة ورؤى في التأصيل، تبشّر بالمشروع الحضاري وتمكّن له وتبسط ثقافة الإسلام الأساسية للجماعة، «غير متأثر بالمادة الغربية الأجنبية ونزقها مركّزًا اهتمامه على القضايا المحلية والقرآن الكريم والدراسات الإسلامية ولسان العرب»، كما تقول[68]. وارتفعت نسبة البرامج الثقافية في الإذاعة «مدرسة الشعب الكبرى» إلى 35 في المئة من جملة البرامج يدور معظمها حول التفسير والمواد الإسلامية من سنّة وفقه وبرامج تعالج الفروض مثل الزكاة والجهاد[69]. وتغيّر مفهوم الإذاعة للأخبار والتعليق عليها، إذ أصبح انتقاؤها يتم برؤى إسلامية متيقظة تهتم بأمر المسلمين المستضعفين في الأرض، كما جاء في موجهاتها[70].

كذلك أصبح «التلفاز» في ظل الدولة الجديدة مرجعية فكرية تعنى بقضايا التأصيل بعد أن صدر «ميثاق العمل بتلفزيون السودان» بعنوان «رؤية تأصيلية»، الذي قيل إن العاملين بالتلفاز ارتضوه بينهم «التزامًا من قبل أنفسهم واحتسابًا، لضبط الإنتاج في التلفزيون». فقفز بالبرامج التأصيلية كمًا ونوعًا ووظف التلفاز برامجه وسهراته الجماهيرية وسهرات المسابقات وبرامج المسابقات الكبرى ذات الجوائز الضخمة لتحقيق أهداف التثقيف الإسلامي. كما عولجت قضية الجهاد عبر البرامج المستنفرة، وأصبح البرنامج يتغير كلما جد حدث يستدعي تعبئة الوطن، بينما استمر إيقاع الحماسة والتوثيق للجهاد والمجاهدات والشهادة ثابتًا من خلال برامج ثابتة[71].

---

(68) عبد الرحمن، ص 82.

(69) عبد الرحمن، ص 83.

(70) عبد الرحمن، ص 83.

(71) عبد الرحمن، ص 85.

6 – تأصيل الدستور

يمثّل دستور السودان لعام 1998 بعد تسع سنوات من استيلاء الحركة الإسلامية على السلطة المظهر الأجلى لعملية تأصيل الدولة والمجتمع في السودان تحت لواء الحركة الإسلامية السودانية. نص في مادته الأولى على أن الإسلام دين أغلب السكان، واعتمد اللغة العربية بوصفها لغة القرآن على أنها اللغة الرسمية للدولة في المادة الثالثة. ونص في المادة 5 على أن الحاكمية لله خالق البشر، وأن السيادة للشعب يمارسها عبادة لله. وتحدث الدستور في المادة 7 عن الجهاد على أنه واجب، وتضمنت مواد أخرى مهام الدولة في تطهير المجتمع من الفساد والجنوح والخمر (بين المسلمين)، ونصت على الموالاة والمؤاخاة بحبل الله . ونصت المادة 65 على أن الشريعة وإجماع الأمة هما مصادر التشريع. وتناولت المادة 124 مهام القوات المسلحة وتشمل الدفاع عن المشروع الحضاري للدولة وهذا الدستور. ونصت المادة 130 على إنشاء هيئة للحسبة والمظالم.

لخصت المادة 18 مهام العاملين في الدولة وأجهزتها على النحو التالي: «يستصحب العاملون بالدولة والحياة العامة تسخيرها لعبادة الله، يلازم المسلمون فيها الكتاب والسُنّة، ويحفظ الجميع نيات التدين، ويراعون تلك الروح في الخطط والقوانين والسياسات والأعمال الرسمية وذلك في المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، لدفع الحياة العامة نحو أهدافها ولضبطها نحو العدل والاستقامة توجهًا لرضوان الله تعالى في الدار الآخرة».

سادسًا: التمكين... إحلال وإبدال

تُعتبر الحركة الإسلامية السودانية أن الدولة صارت تقوم بوظائف تربوية على درجة من الشمول والأهمية لم يعد من الممكن معها تركها للعلمانيين[72]،

---

(72) عبد الله علي إبراهيم، الشريعة والحداثة: مبحث في جدل الأصل والعصر (القاهرة: دار الأمين للنشر والتوزيع، 2004)، ص 121.

إذ إن هـذه الوظائف التربوية هـي في الأصل وظائف الدين، والدين الإسـلامي تحديـدًا. وأن الحركـة لم تجد فـي الفقه السياسـي ما يشـفي غليلها ويسـتوفي احتياجاتهـا من الأحكام السـلطانية التي تدير بها هذه الدولـة، خصوصًا في بلد «شاسـع المسـاحة، مركب الأعراق والأصول، متعدد اللهجـات والثقافات»[73] مثل السودان، بعد أن انصرف الفقهاء عن هذا المجال قديمًا تحوّطًا وتقية. ومن ثم سـعت الحركة جهدها لملء هذه الفجوة بجهد تجديـدي ابتدرته، وبلغ مداه في ميثاق السودان الذي أصدرته الجبهة الإسلامية القومية في عام 1987.

إلى جانب جهدها التجديدي «الأصولي» تبنت الحركة الإسلامية السودانية مكونًا ثانيًا لمواجهة هذا النقص في فقه الإدارة السياسـية، هو التمكين. ويرجع جذر المصطلح إلى الآية 41 من سـورة الحج: ﴿**الذيـن إن مكناهم في الأرض أقامـوا الصـلاة وآتـوا الـزكاة وأمـروا بالمعروف ونهـوا عـن المنكر ولله عاقبة الأمـور**﴾، وهي الآيـة التي زينت بهـا الحركة الإسـلامية فاعلياتهـا وإصداراتها ومواثيقها، مثل دسـتور الجبهة الإسـلامية القومية، في فتـرة الديمقراطية الثالثة. ويعني التمكين اصطلاحًا أن «يجعل الحزب لنفسـه سـلطانًا علـى الحكم حتى ينفرد به»[74]. أما من ناحية عملية فعنى التمكين «تقدم عضوية الحركة الإسلامية للإمساك بكل زمام الأمر» في الدولة والمجتمع[75].

كانت الحركة الإسـلامية قد حـددت أهداف التمكين فـي مخططها لإدارة الدولة على أنها:

- تحجيـم جهـاز الدولة الذي بـدا لاقتصاديـي الحركة الإسـلامية مترهلًا يستهلك أضعاف ما ينتج؛

- تصفية الخدمة العامة من العناصر المناوئة؛

- إعادة تركيـب الخدمة العامة بمـا يوافي أهداف الحركة الإسـلامية[76].

---

(73) عبد السلام، ص 8.
(74) منصور خالد، تكاثر الزعازع وتناقص الأوتاد (الخرطوم: مدارك للنشر، 2010)، ص 72.
(75) خالد، ص 110.
(76) خالد، ص 110.

على الصعيد العملي ونتيجة المخاطر الحقيقية والمتوهمة على النظام الجديد، وغياب أي دراسة متعمقة للجدوى الاقتصادية لتخفيض العمالة في الخدمة العامة والطريقة المثلى للقيام بها، إذ صدر التعامل مع الخدمة العامة من منطلق هدفين من الأهداف الثلاثة: تصفية المناوئين وإعادة تركيب أجهزة ومؤسسات الدولة بما يوافق الحركة الإسلامية. فتسنمت عناصر الحركة الإسلامية المواقع الأشد خطورة وتأثيرًا في الخدمة العامة منذ أيامها الأولى في السلطة. غير أن لاستراتيجية التمكين جذورًا أعمق من أن تكون مجرد إجراء تأميني للسلطة الجديدة. فمشروع الحركة الإسلامية للحكم يقوم على جناحين، من جانب هناك المكوّن الفكري للبرنامج، وهو الشريعة. أما المكوّن الآخر فهو النخبة من ذوي الالتزام الخلقي بهذا المكون الفكري التي صب فيها التنظيم درجة عالية من التآخي الروحي. وتدرج في تربيتهم من التزكية الفردية في الأسرة التنظيمية، حيث المناهج تلقينية لتقوية التدين وتركيز الولاء للتنظيم، إلى التربية للدعوة المفتوحة بغرض تأهيل الأعضاء لمهام الدعوة العامة، ثم التربية للإصلاح الاجتماعي، بحيث يكون الأعضاء صالحين مصلِحين طاهرين مطهرِين[77]. وهؤلاء المصلحون من أهل العدل والأمانة والطهارة والنصيحة هم الذين يجسّدون المشروع الإسلامي للحركة لأنهم يحملون فكرها الإسلامي، وفيهم تشخيص قدوتها، وهم الذين ينفّذون مشروعها الروحي والفكري والاجتماعي والسياسي، لكنهم يشكلون أيضًا البديل إذا غابت البرامج والسياسات، فمجرد إمساكهم بزمام الأمور في الدولة دليل على إسلاميتها، بما يرجى أن يفيض خيرًا وبركة. من الزاوية العملية تولت أجهزة الحركة السرية الخاصة مثل مكتب الفئات وهو من الأجهزة الخاصة المستترة للجبهة الإسلامية القومية والمكلّفة بمهام أمنية ومعلوماتية قبل توليها السلطة، تولت الإشراف على تسمية وتعيين الوزراء ووكلاء الوزارات ومديري المؤسسات ورؤساء مجالس الإدارات وضباط القوات المسلحة ومدراء التلفزيون والإذاعة ورؤساء تحرير الصحف والسفراء، وتعيينات النقابات واتحادات العمل ولجان الاختيار للتوظيف في أجهزة الخدمة العامة كافة[78].

---

(77) الترابي، الحركة الإسلامية، ص 46.

(78) عبد السلام، ص 110.

استعاضت الحركة الإسلامية بذلك بعضوية الحركة بديلًا من ضعف عدتها النظرية وقلة كسبها الفكري والبرامجي ومن منطلق «تأصيلي» يقوم على أن «الإنقاذ نظام إسلامي [دائم] ينبغي أن يتوفر على البرامج والعناصر البشرية التي تحقق أهدافه وغاياته، وليس وضعًا انتقاليًا ينبغي أن تُراعى فيه البرامج والسياسات المؤقتة»[79]، مثل تلك التي كانت قائمة في الدولة قبل مجيء الحركة الإسلامية. ولما كان المعيار الأهم في الاختيار هو الولاء دفعت الأجهزة الخاصة في أحيانًا كثيرة بعناصر غير مؤهلة. وكانت العضوية المعينة تدخل فورًا إلى أطر المؤسسات والهيئات والأجهزة، بما في ذلك المؤسسات العسكرية من دون تقيُّد بهياكلها التراتبية أو معاييرها المهنية[80].

بالطبع استدعى تقدم عناصر الحركة الإسلامية لتسنم المواقع والمناصب المؤثّرة كافة في الدولة إخلاء هذه المواقع والمناصب بالإحالة على الاستيداع، أو ما عُرف بالمصلحة العامة، تبعًا لاسم المادة في قانون الخدمة المدنية، وكان ما حدث في الواقع أقرب إلى «المجزرة العشوائية في الخدمة المدنية»[81]. إذ بلغ عدد الموظفين الذين أحيلوا على الاستيداع في الأعوام الأربعة بين تموز/يوليو 1989 وأيلول/سبتمبر 1993، سبعة وستين ألفًا وستمئة وأربعين موظفًا[82]، مقارنة بنحو اثنين وثلاثين ألفًا هم جملة من أحيلوا على المعاش في الخمسة وأربعين عامًا التي سبقت استيلاء الحركة الإسلامية على السلطة، هي كل عمر السودان المستقل، ومقارنة أيضًا بثمانية وتسعين ألفًا هم جملة الموظفين في الخدمة المدنية، بحسب إحصاءات وزارة الخدمة العامة[83].

شملت قوائم الإحالة إلى المصلحة العامة موظفين من مؤسسات الدولة

(79) عبد السلام، ص 352.
(80) عبد السلام، ص 352.
(81) عبد السلام، ص 109.
(82) خالد، ص 72.
(83) خالد، ص 73.

كافة بما في ذلك القضاء. وكان الهدف ترويع القضاة المدنيين وفرض أسلمة الجهاز القضائي والدولة[84].

انتهت سياسات التمكين عمليًا إلى أن تفقد البلاد أفضل كفاءاتها المهنية، وإلى القضاء على التوجه القومي[85] لأجهزة الخدمة العامة، وكان غياب هذا التوجه القومي هو الشرارة التي فجرت الصراع في السودان عام 1955، وإلى تقويض المؤسسية والاحترافية والمهنية في أجهزة الدولة، وتقنين المحسوبية وإعطائها اسمًا (مقدسًا) هو التمكين. كما أكدت هذه السياسات أن ما سُمي بحاكمية الله خالق البشر والشريعة ينتهي بحاكمية مجموعة حزبية واحدة تحتكر الحديث باسم هذه الحاكمية، وتحتكر السلطة والثروة والهوية، وتترك بقية البلاد على الهامش من كل شيء. وبمثلما كان الأمر مع سياسات «التأصيل»، عبّرت سياسات التمكين عن التجسيد العملي لذلك النزوع الكامن في النظام المعرفي الإرشادي السلفي إلى التوحيدية النقية، وإلى لفظ ما لا ينسجم مع ديناميباته الفكرية الآحادية.

كذلك مثل «التأصيل» و«التمكين» معًا تصفية فعلية للدولة المدنية، ومؤسساتها ومبادئها وتوجهاتها حتى في صورها غير المكتملة والجنينية التي احتفظت بها في أطوار المركزية الثقافية العربية الإسلامية غير العالِمة، سواء في ظل الحكومات المدنية أم العسكرية التي تعاقبت على حكم السودان. وأدى عدم التقيُّد بالهياكل التراتبية ومعايير المهنية والمؤسسية والسلطات المطلقة لأعضاء الحركة الإسلامية في مؤسسات الدولة إلى مستويات في الفساد غير

(84) إبراهيم، ص 80.

(85) يُستخدم مصطلح «القومي» في الثقافة السياسية السودانية للتعبير عن تمثيل الموصوف به لكافة المكونات الثقافية والعرقية والجهوية السودانية مثل: حزب الأمة القومي، والجبهة الإسلامية القومية. أما في الوثائق السياسية السودانية الرسمية فيستخدم المصطلح ليقابل مصطلح الاتحادي أو الفدرالي في الأنظمة الفدرالية من ذلك: الدستور القومي الانتقالي، العاصمة القومية. كذلك يستخدم المصطلح في مواجهة الآحادية الثقافية الإثنية التي صبغت الدولة السودانية ومؤسساتها فيشير إلى توجه يرمي إلى تمثيل الدولة والمؤسسات لكافة مكونات التنوع السودانية، من ذلك الحديث عن قومية الإعلام وقومية أجهزة الخدمة العامة السودانية...

مسبوقة، احتل السودان بسببها مؤخرة مؤشرات الشفافية بصورة دائمة، آخرها المرتبة 177 في قائمة الدول الأكثر فسادًا لعام 2011 من جملة 182 دولة.

سابعًا: الجهاد: العقيدة عوض المواطنة

تعكس سياسات التأصيل والتمكين الشق الأول من تعريف الحركة لنفسها «بوصفها حركة إسلامية أصولية تجديدية شمولية الأهداف، واقعية المنهج تسعى للإصلاح الديني والتغيير الاجتماعي الشامل الكامل الذي يتجاوز التبعيض والترقيع، بالرفق والتدرج»[86]. غير أن للتعريف شقًا آخر، كما تقدّم، يقرر أن الحركة «تؤمن بالجهاد الصابر الثائر في وجه الاستبداد الذي يريد أن يطفئ نور الله ويمنع الإصلاح والخير ويكبت إرادة الشعب المسلم»[87]. ولم يكن هناك شك منذ الأيام الأولى لنظام حكم الحركة الإسلامية السودانية أنها ادخرت هذا الشق الجهادي من تعريفها لنفسها، لحركة المقاومة الجنوبية، بوصفها التعبير الأقوى والعالِم لقوى النزوع إلى التعددية في المجتمع السوداني، المطالبة بالمساواة والمشاركة والهوية الجامعة.

انقسمت الساحة السياسية السودانية إبان فترة الديمقراطية الثالثة إلى معسكرين، أكبرهما الذي يريد تحقيق السلام بالجلوس للتفاوض مع الحركة الشعبية، بعد الاتصالات العديدة التي أجرتها معها القوى السياسية، كما سبق، وذلك من أجل وضع نهاية للحرب الأهلية الدائرة في جنوب السودان وفتح صفحة جديدة في إدارة التنوع في البلاد، وانضمت القوات المسلحة السودانية إلى هذا المعسكر بمذكرتها الشهيرة في شباط/ فبراير 1989. أما الحركة الإسلامية السودانية فقادت التيار الثاني المقاوم لهذا التوجه، إذ اعتبرت نفسها «خط المواجهة الأول للثقافة التي حملت الحركة الشعبية لتحرير السودان السلاح لمقاومتها»[88].

---

(86) دستور الجبهة الإسلامية القومية.

(87) دستور الجبهة الإسلامية القومية.

(88) عبد السلام، ص 240.

لذلك، حتى قبل أن يكمل النظام عامه الأول صدر بمرسوم جمهوري «قانون الدفاع الشعبي»، وأقيم بموجبه أول معسكر للتدريب العسكري للملتزمين من أعضاء الحركة الإسلامية، من أجل المشاركة في العمليات العسكرية في جنوب البلاد، إلى جانب القوات المسلحة[89]. وعلى مدى ما يقارب العقد ونصف من الزمان، حتى التوقيع على اتفاقية الإجراءات الأمنية خلال الفترة الانتقالية بتاريخ 25 أيلول/ سبتمبر 2003، وعلى اتفاقية الوقف الدائم لإطلاق النار في 1 كانون الأول/ ديسمبر 2004، دفع القادة السياسيون للنظام بعشرات الآلاف من طلاب الجامعات والمعاهد العليا وتلاميذ المدارس الثانوية والخريجين والمهنيين، «فيهم تقريبًا كل صف الحركة الملتزم العام»، إلى معسكرات التدريب[90]، ثم إلى أتون الحرب في الجنوب وجبال النوبة والشرق الذي كانت المعارك اندلعت فيه منتصف التسعينيات أيضًا.

اعتمد الإعداد الفكري والتأهيل النظري في معسكرات الدفاع الشعبي والخدمة الإلزامية على المعهود من كتاب **الجهاد** في الفقه السلفي التقليدي، وأشرف على ذلك أساتذة من جامعات القرآن الكريم التي قامت في البلاد مع النظام الجديد. وأصبح الإعداد يتم لحرب جهادية دينية مصحوبة بحملة إعلامية مؤثِّرة في الإذاعة والتلفزيون والصحف اليومية وفي الأسواق والأماكن العامة في طول البلاد وعرضها تدعو إلى الجهاد وإلى الانضمام إلى متحركات قوات الدفاع الشعبي إلى مناطق العمليات. واتخذت هذه المتحركات أسماء دينية مثل: الفرقان، والفتح المبين، والمغيرات صبحًا، ومسك الختام...

خرجت «أدبيات الدفاع الشعبي وإصداراته [تعلن] للناس في سلسلة كتب إعلام الدفاع الشعبي ومذكرات المجاهدين والدراسات التي كتبها ضباط في القوات المسلحة والقيادات الفكرية للدفاع الشعبي، ومما صدر عن مؤسسة الفداء للإنتاج الإعلامي (...) أن جهادهم كان لنشر دين الله في الأرض وإقامة

---

(89) عبد السلام، ص 271.

(90) عبد السلام، ص، 274.

الحق واستقامة العقل ومواجهة لحلقات التآمر على العقيدة والوطن»[91]. وكانت الرسائل التي كتبها مجاهدو الدفاع الشعبي من أرض المعارك تكاد ترفع كلها شعار «ما أروع أن نجعل من أجسادنا معابر لهذا الدين»[92]. كان مجاهدو الدفاع الشعبي «شباب في أول الصبا يحلمون بدولة الإسلام النقية وإقامة دولة العدل والشورى، وإحقاق الحق وإعلاء وترسيخ مفاهيم دين الله الواحد، يحملون أرواحهم في أكفهم، يقدمونها رخيصة في سبيل الله».[93]

مع تزايد جبهات الحرب في الجنوب والشرق وجنوب النيل الأزرق وجنوب كردفان، مع تقدم سنوات النظام في الحكم، ومع تزايد الفجوة في أعداد المقاتلين تبعًا لذلك، أصدرت القيادة السياسية قانون الخدمة الوطنية الإلزامية وحشدت بموجبه جميع تلاميذ المرحلة الثانوية المتقدمين للالتحاق بالجامعات لتدريبهم تدريبًا عسكريًا، ولا يُسمح لهم بالتقديم للجامعات إلا إذا أدوا هذه الخدمة العسكرية. ثم تمددت الخدمة الإلزامية لتشمل القادرين على حمل السلاح من الشباب بصفة عامة. وإذ كان معظم هؤلاء الطلاب والشباب من غير عضوية الحركة الإسلامية، كانوا يؤخذون إلى معسكرات التدريب قسرًا، أحيانًا كثيرة بوسائل بالغة الوحشية والهمجية، ويُزج بهم في معسكرات التدريب العسكري لفترات قصيرة قبل أن يُزج بهم في الطائرات المغادرة رأسًا إلى مناطق العمليات[94].

مثّل إعلان الحرب الجهادية بعد أشهر قليلة من مجيء «الانقاذ» نقلة نوعية خطيرة في التصدي العسكري للتمرد في الجنوب. حتى ذلك الوقت كانت القوات المسلحة السودانية هي التي تقود الحرب. وكانت باعتبارها

---

(91) عقيد عمر دج، مواقف من سفر الجهاد (الخرطوم: مؤسسة الفداء للإنتاج الإعلامي، [د. ت])، ص 65.

(92) مدثر ميرغني، الأرواح المسافرة (الخرطوم: مؤسسة الفداء للإنتاج الإعلامي، [د. ت])، ص 96.

(93) دج، ص 18.

(94) دج، ص 306.

مؤسسة قومية محترفة وعريقة تنفِّذ عملياتها العسكرية في الجنوب وفق قواعد للاشتباك وعقيدة عسكرية تقوم على المواطنة والقانون، بمعنى أنها تقاتل دفاعًا عن سلامة الأراضي السودانية وعن السيادة والدستور، ولحماية المواطنين الملتزمين بها من مجموعة أخرى منظمة خرجت على القانون والدستور، بغض النظر عن دين وعرق وثقافة أي من المجموعتين. لذلك يقاتل في صفوف القوات المسلحة جنود يمثلون ألوان الطيف العقدي والثقافي والعرقي والجهوي السوداني كله.

في المقابل تقوم قواعد الاشتباك في الحرب الجهادية على الدفاع عن «العقيدة»، وليس عن المواطنة التي كان من بين قادة الحركة الإسلامية من يقولون إنها «تتعارض مع الإسلام»[95]. ويشارك في الحرب الجهادية مسلمون يبغون نشر دين الله في الأرض أو يذودون عن عقيدتهم أمام مؤامرات يرون أنها تستهدف هذه العقيدة. فالعقيدة التي قد لا يشمل الإيمان بها كل الناس، خصوصًا في بلد متعدد الأديان مثل السودان، والتي يختلف الناس حتى في إطارها إلى مذاهب شتى، مثلما هو الحال في الأديان كافة، هذه العقيدة هي المنطلق والمقصود في الحرب الجهادية، وليس المواطنة التي يلتقي فيها الجميع، والتي تمحورت حولها تحديدًا كل تظلمات ونضالات أهل الهامش السوداني.

كان تحويل العمليات العسكرية التي ظلت تدور في الجنوب طوال عقود إلى «حرب جهادية»، هو النقيض الكامل لتطلعات السودانيين الجنوبيين، ولخّص بلا لبس أو غموض كل أخطاء فترة ما بعد الاستقلال. إذ عبّر عن روح الاستعلاء الديني على عقائد الغير، وعن مركزية إثنية - ثقافية لا تعتد بغير المنتمين إليها. وهي الذهنية التي انعكست تهميشًا سياسيًا، واقتصاديًا، وتنمويًا للجنوب والمناطق المهمشة الأخرى، بدءًا من السودنة ورفض الفدرالية

(95) راجع المساجلة بين جعفر شيخ إدريس والطيب زين العابدين، التي قال فيها جعفر شيخ إدريس «إنه من حيث المبدأ ليس معترضًا على شيء في الديمقراطية كما تُمارس في الغرب، لأنه لا يرى فيها ما يتعارض مع الإسلام «ما عدا المواطنة»،» جريدة الصحافة السودانية، 15/ 12/ 2007.

للجنـوب، مرورًا بتـرك الجنـوب والمناطق المهمشـة الأخرى كمًا مهمـلًا خلوًا من أي أثر لتنميـة جادة، حتى حملات الأسـلمة والتعريب القسـرية عبر الحرب الجهادية، التي مثلت قمة الممارسات الطاردة للمركزية الثقافية الإثنية العالمة في ظل حكم الحركة الإسـلامية. لذلك لـم يمضِ وقت طويل على هـذه التطورات حتى اجتمعت في تشـرين الأول/ أكتوبر 1993 في واشـنطن الفصائل المسلحة للحركة الشـعبية لتحرير السـودان التي كانت تقاتل الحكومـة المركزية، وعبّرت عن يأسـها من الوصول إلى قواسم مشتركة مع الشـمال، بتبنيها جميعًا حق تقرير المصير لجنوب السودان وجبال النوبة والمناطق المهمشة الأخرى. وكانت تلك هي المرة الأولـى التي يعلن فيها الفصيـل الرئيس للحركة الشـعبية عن رغبة في تقرير المصير، إذ لم ترد أي إشـارة إلى هذه المسألة في اتفاقية الميرغني - قرنق التي لم يكن قد مضى زمـن طويل على إبرامها، والتي قطعت الجبهة الإسـلامية القومية بانقلابها الطريق على انعقاد المؤتمر الدستوري المقترح فيها.

ثامنًا: مسار التفاوض مع التمرد... الوجه الآخر للأسلمة

عكسـت المطالب علـى طاولات التفـاوض في الجولات التـي بدأت بين الطرفين في النصف الثانـي من عام 1989، ولم تمضِ علـى النظام الجديد في الخرطوم إلا أشهر معدودة، رؤية كل طرف لأكثر المكَونات في الرؤية المناظرة تأثيرًا وتهديدًا وتناقضًا لمنظوره، انطلاقًا من المرجعيات الفكرية الكليّة والنظام المعرفي الإرشـادي للطـرف التي يـرى بها السـودان. فطالبت الحركة الشـعبية بإلغاء الشـريعة التي مثّلت فـي نظرها الرمز الأكثر تعبيرًا عـن المركزية الآحادية للثقافـة العربيـة الإسـلامية، المناوئـة لنضالهـا مـن أجل المسـاواة والمشـاركة والهويـة الجامعة. وطالبت حكومة النظام الجديـد بوقف إطلاق النار الذي مثّل بالنسـبة إليها أقصى مظاهر الخروج عن منظورها للوحدانية والانسـجام والنقاء في الدولة الإسلامية.

عزت الحركة مطالبتها بإلغاء الشريعة بأن دعت إلى بسط الحريات العامة للأحزاب والإعلام والنقابات وعقد المؤتمر الدستوري ثم تكوين حكومة قومية

انتقالية تضم الأحزاب كلها. بينما أضافت الحكومة السودانية لوقف إطلاق النار أن أعادت المشكلة لتكوّن مشكلة الجنوب، وطالبت بفتح ممرات آمنة للإغاثة، وعرضت صفقة لقسمة السلطة تعطي الحركة الشعبية لتحرير السودان بعض الجنوب ونصيبًا في الشمال[96].

ظلت هذه المواقف تعيد نفسها وتراوح مكانها، تتكلس وتتشدد بفعل الزمن والمرارات الجديدة، لما يقارب العقد من الزمان (1989 - 1997)، أدارت الحركة الإسلامية السودانية خلالها عجلات «الأسلمة» في الدولة والمجتمع بمكوّناتها القائمة على التمكين والتأصيل والجهاد بقوة وإصرار ومثابرة. يقابلها تمدد في العمل العسكري في جانب الحركة الشعبية في الجنوب ومحاولة لنقله إلى الغرب، ونجاح في نقله إلى شرق السودان بالتعاون مع القوى السياسية المعارضة في الشمال.

تحوّل التداول في جولات التفاوض إلى الكونفدرالية بعد أن كانت الفدرالية هي المطلب الإداري الأساس لحركة المقاومة الجنوبية في الأربعين سنة الماضية منذ استقلال السودان. ودخل في هذه المرحلة مصطلح «تقرير المصير»، أول مرة إلى الحياة السياسية في السودان. وأصبح منذ أن وقّعته الحكومة في وثيقة اتفاق مع إحدى الفصائل المنشقة عن الحركة الشعبية بفرانكفورت في كانون الثاني/ يناير 1992، عنصرًا ثابتًا في الوثائق المبرمة بين القوى السياسية السودانية بعضها مع بعض، ومن بينها ميثاق أسمرا للقضايا المصيرية الذي وقّعته القوى السياسية الرئيسة في الشمال مع الحركة الشعبية لتحرير السودان عام 1995.

تاسعًا: إعلان مبادئ الإيغاد... الدولة الدينية مقابل تقرير المصير

في هذه المرحلة دخلت الهيئة الحكومية للتنمية (الإيغاد) التي كونتها دول منطقة القرن الأفريقي وسيطًا في النزاع بطلب من الحكومة السودانية،

---

(96) عبد السلام، ص 245.

وانتقل صراع الرؤى[97] المسلح في السودان بذلك إلى مرحلة جديدة. إذ صاغت الإيغاد عام 1994 إعلان مبادئ الإيغاد الذي تضمّن أول مرة رؤيتي الطرفين في وثيقة دولية رسمية. فأقر لشعب جنوب السودان الحق في تقرير وضعه المستقبلي، ونص على أن تلتزم الأطراف إعطاء وحدة السودان الأولوية إذا قامت على مبادئ محددة في النظام السياسي والقانوني والاقتصادي والاجتماعي في السودان، تشمل: إقامة نظام حكم ديمقراطي علماني يؤمِّن الحق في حرية الاعتقاد والعبادة، ويفصل الدين عن الدولة ويحترم حقوق الإنسان، وفقًا للمواثيق والعهود الدولية، ويعترف بأن السودان بلد متعدد الأعراق والإثنيات والثقافات والأديان. وأن يضمن القانون المساواة السياسية والاجتماعية التامة بين المواطنين السودانيين كافة، وتأكيد الحق في تقرير المصير على أساس الفدرالية والحكم الذاتي... لكل شعوب السودان، فضلًا عن الاقتسام العادل للثروة بين شعوب السودان، واستقلال القضاء. وإذا لم تتفق الأطراف على ذلك فنصَّ الإعلان في مادته الرابعة على أن للشعب المعني الحق في تقرير مصيره بما في ذلك تكوين دولته المستقلة[98].

وافقت الحكومة السودانية على الإعلان، بعد تردد، في عام 1997، لكن على أساس هذه المادة الرابعة. إذ تلقّى الوفد المفاوض للحكومة «ما بدا بداهة لدول الإيغاد [فصل الدين عن الدولة].. بما يشبه صدمة الإساءة لها ولجمهورها الذي ينتظر نتائج مباحثاتها»[99]. وكانت تلك هي لحظات التأسيس لمرحلة أخرى من مراحل التمايز بين الرؤيتين أو النظامين المعرفيين الإرشاديين، عندما دخل مبدأ «دولة واحدة بنظامين» الذي قام عليه بروتوكول مشاكوس، أو الاتفاق الإطاري لعام 2002[100].

---

(97) هذا عنوان كتاب ألّفه الكاتب فرنسيس دينق: صراع الرؤى: الهويات المتنازعة في السودان (القاهرة: مركز الدراسات السودانية، 2001).

(98) إعلان مبادئ الإيغاد لعام 1994.

(99) عبد السلام، ص 256.

(100) بروتوكول مشاكوس (20 تموز/ يوليو 2002).

عاشرًا: بروتوكول مشاكوس وعلاقة الدين بالدولة

خلاصة ما جاء في ذلك الاتفاق الإطاري الذي وضع الأساس لاتفاقية السلام الشامل لعام 2005، كما وضع حدًا لحرب أهلية استمرت أربعين عامًا، هو ما جاء فيه عن العلاقة بين الدين والدولة. إذ نص على أن تكون الشريعة الإسلامية مصدرًا للتشريعات التي تطبّق على شمال السودان، والتوافق الشعبي والعرف مصدرًا للتشريعات التي تطبّق على جنوب السودان[101]. بهذين النصين رسم الاتفاق الإطاري خطًا نظريًا فاصلًا بين شمال وجنوب السودان أساسه الدين. وبدأت المفاوضات حول تفاصيل نظامي الحكم في كلٍّ من شمال وجنوب البلاد، وما يجمع بين هذين النظامين في دولة واحدة. وكانت حصيلة هذه المفاوضات اتفاقية السلام الشامل التي تم توقيعها في 9 كانون الثاني/ يناير 2005.

ما بين موافقة الحكومة السودانية على إعلان مبادئ الإيغاد في عام 1997، والتوقيع على الاتفاق الإطاري في مشاكوس عام 2002، ثم على اتفاقية السلام الشامل في عام 2005، تواصلت الحرب الأهلية في جنوب السودان، وجنوب كردفان، وجنوب النيل الأزرق، وتفجرت حرب أهلية جديدة في دارفور قادت في أوجها (2003– 2004) إلى نزوح أكثر من مليوني ونصف مليون مواطن من أماكن سكناهم، ومقتل 200000 شخص على الأقل بحسب دراسة لمنظمة الصحة العالمية عام 2004[102].

حادي عشر: اتفاقية السلام الشامل... دولة واحدة بنظامين

مع ذلك مثّلت اتفاقية السلام الشامل معلمًا مهمًا وتحولًا جذريًا تاريخيًا في المقاربات السياسية والاقتصادية والإدارية على نطاق السودان. فالمضامين والمبادئ والتوجهات التي اشتملت عليها الاتفاقية من حرية وديمقراطية،

---

(101) بروتوكول مشاكوس.

(102) طلحة جبريل، «أرقام ضحايا الحروب والنزاعات في السودان،» صحيفة الشرق الأوسط، 2012/5/25.

وعدالة اجتماعية، ومشاركة، واقتسام عادل للسلطة والثروة، واحترام التعدد العرقي والإثني والديني والثقافي، وما يترتب عليها من وحدة طوعية - عبّرت عن تطلعات السودانيين وأشواقهم. وكان المبدأ الأساس للاتفاقية هو ضمان حقوق شعب الجنوب - ممثلًا لشعوب السودان الأخرى - كي يختار البقاء في السودان الموحَّد طوعًا عند الاستفتاء.

عبّرت المبادئ الأساس التي تم الاتفاق عليها في الاتفاقية أيضًا عن أفضل ما في التجربة الإنسانية والممارسات العالمية من سياسات لإدارة التنوع بصوره المختلفة، وهدفت إلى مخاطبة مشكلتي: الحرب الأهلية والفقر في وقت واحد، واشتملت على ما يلي:

- أن تقوم وحدة السودان على الإرادة الحرة لشعبه وعلى الحكم الديمقراطي الرشيد.

- لشعب جنوب السودان الحق في إدارة شؤون الحكم في إقليمه والمشاركة بصورة عادلة في الحكومة القومية.

- إقامة نظام حكم ديمقراطي يقوم على المواطنة ويحترم التنوع الثقافي والديني والإثني واللغوي والجهوي والنوعي في السودان.

- إيجاد حلول لمشاكل السودان تستبدل بالحرب السلام القائم على العدالة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية واحترام حقوق الإنسان. وإيجاد حل شامل للتدهور الاقتصادي والاجتماعي في السودان[103].

صممت الاتفاقية العديد من الآليات لإعادة الهيكلة الدستورية والسياسية والاقتصادية والإدارية كما جاءت في البروتوكولات المختلفة، وذلك بهدف إعادة هيكلة المركز ذاته وتفكيك بنيات الهيمنة والإقصاء فيه. وشملت هذه الآليات:

(103) بروتوكول مشاكوس الإطاري.

- إنشاء حكومة جنوب السودان وحكومات الولايات وفق صلاحيات واسعة وسلطات مفصّلة وواضحة ومحددة دستوريًا. واعتماد نظام فدرالي حقيقي يعدل العلاقة بين المركز والأطراف ويصحح قبضة المركز على السلطة والثروة والمال، ويعطي الولايات استقلالًا أكبر تجاه المركز، وقدرًا أوسع للتصرف في شؤونها ومواردها الداخلية ومخصصاتها القادمة من المركز.

- إقامة الهياكل والآليات التي تكفل قيام نظام حكم ديمقراطي حقيقي يتسم بالشفافية، وحكومة مسؤولة بمؤسسات فاعلة، تشمل دستورًا ديمقراطيًا، ووثيقة جيدة للحقوق والحريات الأساسية، وصلاحيات جماعية في مؤسسة الرئاسة والمجالس التشريعية، وقانونًا ومجلسًا للأحزاب يطلقان حريات العمل الحزبي، وانتخابات حرة ونزيهة في منتصف الفترة الإنتقالية التي تحددت بست سنوات، ومحكمة دستورية مهمتها حماية وثيقة الحقوق...[104].

كذلك نصت الاتفاقية على قيام مفوضيات صُممت لتعطي القادمين الجدد نافذة للإطلاع على شؤون الحكم والمشاركة في إدارتها، وكي تتولى مسائل ظلت تتولاها الوزارات التي طغت عليها سياسات التمكين. وتشمل هذه المفوضيات: المراجعة الدستورية والبترول والأراضي والخدمة المدنية والقضاء وحقوق الإنسان والأمن وتخصيص ومراقبة الإيرادات المالية والانتخابات... كما نص بروتوكول قسمة الثروة على قيام صناديق لإعمار المناطق المتأثرة بالحرب في جنوب السودان وجنوب كردفان والنيل الأزرق.

مع ذلك عبّرت اتفاقية السلام الشامل عن حالة الرهق المتبادل في توازن القوى بعد سنوات من الصدام المسلح بما حملت من صفات التسوية والحلول الوسطى بين مشروعين متعارضين: مشروع «السودان الجديد» الذي جاءت به الحركة الشعبية لتحرير السودان؛ و«المشروع الحضاري» الذي حملت لواءه الحركة الإسلامية السودانية. وكان مفهوم السودان الجديد يعني للحركة الشعبية من الناحية العملية دولة علمانية تفصل الدين عن الدولة وتطبّق

(104) بروتوكول قسمة السلطة.

لامركزية إدارية تراعي التنوع قد تصل إلى ترتيبات كونفدرالية[105]. بينما كان تمكين الإسلام باعتباره دين الدولة ومعبرًا وحيدًا عن هويتها، وتطبيق الشريعة الإسلامية هو هدف المشروع الحضاري ومبتغى نضالات الحركة الإسلامية، ولم تكن لتقبل أبدًا بدولة علمانية أو بإلغاء الشريعة، وأقصى ما كانت تستطيع أن تقدّمه هو «استثناءات لجنوب السودان في إطار جدول العمل الإسلامي» العام[106].

انعكست سمات التسوية على توجهات الاتفاقية العامة، فجاءت هذه التوجهات غير حاسمة أحيانًا، وشاب بعض بنودها الإبهام والتعقيد. إلا أن أهم أوجه التعارض التي ألقت بظلالها على الاتفاقية وقادت إلى الإبهام في توجهها العام هو اعتمادها مرجعيتين متناقضتين لم تحسم المفاوضات ولا نصوص الاتفاقية العلاقة بينهما بصورة واضحة:

- المواثيق والعهود الدولية لحقوق الإنسان، والتجربة العالمية في إدارة التنوع بصوره المختلفة.

- التراث الفقهي السلفي التقليدي المشار إليه في الاتفاقية بالشريعة الإسلامية.

على الرغم من هذه المرجعية الفقهية السلفية الثانية، جاءت المكوّنات العامة للاتفاقية معبّرة في أكثرها عن المرجعية الأولى ممثلة في: المواطنة والديمقراطية والفدرالية وحكم القانون والحقوق والحريات الأساسية والمساواة أمام القانون والمساواة النوعية والحكم الراشد والفصل بين السلطات والتعددية الحزبية والانتخابات والمشاركة السياسية والاقتصادية واحترام التنوع الثقافي وحق تقرير المصير... هذه المفاهيم والمؤسسات الحديثة.

---

(105) هيلدا جونسون، اندلاع السلام، ترجمة فريق ميتا قرسي (الخرطوم: مدارك للنشر، 2010)، ص 121.

(106) جونسون، ص 113.

بذلك انتقلت معركة حسم توجهات الاتفاقية إلى مرحلة التطبيق. فنصوص الاتفاقيات ليست هي المرحلة النهائية للحكم على نتائجها، إذ إن هناك أيضًا مرحلة تفسير هذه النصوص وتطبيقها على أرض الواقع. وتعتمد النتائج على الديناميات التي تطلقها حركة نصوص الاتفاقيات في الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي، والتزام الفاعلين بروح ونصوص الاتفاقية، وعلاقات السلطة - القوة في مرحلة التطبيق، والنتائج غير المقصودة، والعوامل والعلاقات التي لم تكن منظورة خلال مرحلة التفاوض والتوقيع على الاتفاقية. وكلها علاقات متحركة متغيرة وليست ساكنة، ينخفض سقفها أو يرتفع وفقًا لمداخل الفاعلين في مجمل العملية. غير أن اتفاقية السلام الشامل نقلت في كل الأحوال خطوط الصراع من مستواها النظري في إعلان مبادئ الإيقاد لتصبح حدودًا على الأرض، حتى وإن احتفظت بطابعها الإداري خلال الفترة الانتقالية. فدشنت حدود الولايات الجنوبية في 1/1/1956، تاريخ استقلال السودان، فاصلًا بين نظامين دستوريين: نظام ديني في شمال السودان وآخر علماني في الجنوب، وذلك طوال الفترة الانتقالية ولما بعدها إذا اختار الجنوبيون الوحدة في الاستفتاء.

أصبحت مهمة الحفاظ على وحدة البلاد في الاتفاقية هي مهمة المؤسسات القومية المشتركة التي أوجدها الاتفاق ونص على أن يعمل طرفا الاتفاقية لتحسينها في أثناء الفترة الانتقالية كي تجعل وحدة السودان جاذبة لمواطني جنوب السودان[107]. وذلك برفع قدرة وكفاءة هذه المؤسسات في القيام بأدوارها في تحويل الدولة بمجملها، وتجاوز الإقصاء والهوية الضيّقة والانقسامات العميقة التي غذاها تاريخ طويل من سيطرة مركزية ليس على الموارد السياسية والاقتصادية فحسب، وإنما كذلك على الأشكال الاجتماعية والثقافية الأعمق للانتماء، ما بعث وكرّس متقابلات ثنائية تبسيطية، قائمة على بناءات خاطئة: جغرافية بين الشمال والجنوب، وإثنية بين العرب والأفريقيين، ودينية بين المسلمين والمسيحيين وغير المسلمين.

---

(107) دستور جمهورية السودان القومي الانتقالي لعام 2005، المادة 221 (3).

ثاني عشر: المرحلة الانتقالية...
الأيديولوجيا قبل استحقاقات الحكم

مع بدء التطبيق أصبحت الاتفاقية في مواجهة مباشرة مع العوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي شكلت الواقع السوداني تقليديًا، وأكثر من عقد ونصف من التمكين والتأصيل والتجييش الإعلامي والتعبئة الجهادية في ظل نظام الحركة الإسلامية. وأعطى هذا الواقع السياسي الاجتماعي وكذلك نصوص الاتفاقية التي منحت حزب الحركة الإسلامية الحاكم أغلبيات مطلقة في المؤسسات القومية التنفيذية والتشريعية المفصلية الموكول إليها الإشراف على التطبيق، أعطى الحركة الإسلامية ميزة تفضيلية في تحديد مسار الاتفاقية. فعلى الصعيد السياسي قاد عقدان من سياسات «فرق تسد»، التي مارستها الحركة الإسلامية، ومقاربة قضايا الحكم في السودان بالتجزئة، وبالتالي الانفراد بالقوى السياسية والجهوية، إضافة إلى إقصاء القوى السياسية والمدنية خارج المؤتمر الوطني (حزب الحركة الإسلامية) والحركة الشعبية من عملية التفاوض، والشوفينية السياسية التي صبغت مواقف الحركة الشعبية من القوى السياسية الشمالية والمثقفين الشماليين القريبين منها في بواكير الفترة الانتقالية، قادت هذه العوامل مجتمعة إلى إضعاف مساهمة حلفاء الحركة الشعبية التاريخيين في التجمع الوطني ومعسكر المثقفين، في دعم المكونات الحقوقية للاتفاقية بصفة عامة.

لم يكن الوضع أفضل على صعيد الثقافة السياسية. فمبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان والمساواة النوعية واحترام التنوع الثقافي والحكم الراشد والفدرالية الحقيقية كلها مفاهيم ومؤسسات حديثة، وباستثناء نزوع داخلي في المجتمع ناتج من تطلع مكوناته إلى المشاركة، لم يكتمل توطين هذه القيم والمفاهيم الديمقراطية في الثقافة والممارسة السياسية والاجتماعية. على العكس من ذلك، عندما تم التوقيع على الاتفاقية، كانت قد تطورت، عبر العديد من مراكز الإنتاج النظري (Think Tanks)، وهيئات الأعمال الفكرية، ومفوضيات «التأصيل»، إضافة إلى الجسم المتوارث من الأدبيات السلفية عن النظم السلطانية، تطورت

مرجعية سياسية نظرية وجسم مفاهيمي يعبّر عما تعنيه الدولة الإسلامية للحركة الإسلامية السودانية. ولم يكن «تأصيل» المؤسسات والمفاهيم التي أنتجتها المرجعية الحقوقية العلمانية يعني توطين هذه المؤسسات والمفاهيم بالتأسيس الفكري لها في الثقافة العربية الإسلامية، مع إخصابها بمكونات محلية، إضافة إلى محمولاتها من مرجعياتها الأصلية. ما عناه التأصيل هو إخضاع هذه المفاهيم والمؤسسات وحشرها في الأطر الفقهية السلفية التي لم تكن هذه المفاهيم والمؤسسات جزءًا منها، ثم إعادة بثها عبر مؤسسات التعليم والإعلام الجماهيري وفقدت ملامحها وغاياتها الحقيقية. إذًا لم تكن البيئة الثقافية السياسية غير مواتية لتطبيق المكونات ذات المرجعية الحقوقية فحسب، بل تكونت مراكز جديدة صريحة في عدائها للتوجهات الحقوقية الأساس للاتفاقية، ولروحها القائمة على توسيع قاعدة المشاركة السياسية والاقتصادية.

كانت نتيجة الفترة الانتقالية هي أن تتماهى الإرادة السياسية مع مجمل البيئة الثقافية السياسية غير المواتية للمكونات الحقوقية في الاتفاقية، بل وأن تسعى الإدارة السياسية لتقوية هذه التوجهات وتوظيفها للتملص من روح الاتفاقية وبعض حروفها، وذلك بإصرارها على سبيل المثال على تزوير الانتخابات، وعلى الاحتفاظ بترسانة القوانين السابقة للتوقيع على الاتفاقية. وقادت هذه الأوضاع إلى إيقاف عملية تجاوز الهياكل والبنيات التي شكلت جذر النزاع، وعمليات استبدال النظم السياسية والاقتصادية والثقافية التي ولّدت العنف. واستمرت قائمة ومتماسكة وفاعلة شبكات المتعلمين الحضريين والنخب ذات الامتدادات الأسرية والقبلية والجهوية، والتفاهمات المصلحية القديمة التي ظلت ممسكة بخيوط السلطة والثروة، والتي شكلت النظام المركزي القابض الذي ظل يسيطر على مسيرة الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، والذي كان أحد جذور النزاع ومن أهم دوافع الحرب[108]. كما أن تركيز الاتفاقية على محور الشمال/ الجنوب أبقى على الأوضاع كما هي في المحاور الأخرى

(108) إدريس سالم الحسن، «إدارة فض النزاعات في السودان،» في: شمس الدين الأمين ضوالبيت، محرر، بروتوكولات نايفاشا ومستقبل السلام في السودان (الخرطوم: مؤسسة فريدريش إيبرت - السودان، 2006)، ص 146.

في الغرب والشـرق والشـمال الأقصى، الأمر الذي قاد إلى انفجـار الأوضاع أو استمرار الحروب الأهلية في هذه المناطق، خصوصًا دارفور.

لذا عندمـا وصل تطبيـق الاتفاقيـة إلـى مرحلة الاسـتفتاء على حـق تقرير المصير للجنوب، كان جليًا أن الرؤية الأيديولوجية والنظام المعرفي الإرشـادي تغلبـا علـى منطـق الدولـة واسـتحقاقات الحكـم ومتطلبـات الوحـدة الوطنية. استخدمت الحركة الإسـلامية أدوات وأجهزة السلطة وكذلك الصلاحيات التي حصلت عليها في اتفاقية السلام الشامل، للإبقاء على مكونات المركزية الثقافية العربية الإسـلامية وتكريسـها في ولايات شمال السـودان وعلى مستوى الدولة السودانية بمجملها. وكان ذلك هو المؤشر إلى فشل الاتفاقية في تحقيق أهداف المشـاركة والمسـاواة والهويـة الجامعـة، وفـي إحـداث التحول على مسـتوى الدولـة، وتفكيك البنيات التي أدت إلى عقود مـن النزاعات والحروب الإهلية. كمـا كان ذلـك برهانًا آخر جازمًا على «سـقوط المشـروع الحضـاري» للحركة الإسـلامية السـودانية الذي قالـت مواثيقه إنهـا «تؤمـن بوحدة السـودان وعزته واستقلال قراره وتدعو لتحرير الناس من أسـر الولاءات الطائفية والحزبية نحو بناء مؤسـس على الشـورى والإجمـاع يحفظ السـودان من التمزق والانشـطار وينهض به نحـو التنمية والرفاهيـة»[109]. هكـذا انتقل الرأي السياسـي العام في الجنوب إلى معسكر الانفصال فصوّت له في الاستفتاء بما يشبه الإجماع، عسى أن توفر دولة الجنوب المسـتقلة تلك الحقوق التي لم توفرها الدولة السـودانية الموحدة في ظل الاتفاقية. وبذلـك أصبحت الخطوط النظرية التي كانت مجرد ظلال غائمة كامنة لمشروعين معرفيين إرشاديين، حدودًا دولية بين بلدين.

ثالث عشر: التاريخ وامتحان الجدوى

يـردد حسـن الترابي، مرشـد الحركة الإسـلامية السـودانية، قولـه: إن «في التاريخ امتحان لجدوى المفهومات الأصوليـة وأثرها، وفي مصائره حكم على كونها (...) ذرائع لمقاصد الدين أو لمفاسـد في حسـاب الدين. فالنظر الراجع

(109) البيان التـأسيسي للجبهة الإسلامية القومية، نقلًا عن: عبد السلام، ص 51.

يستفيد بدليل المآل (...) ويحكم على بعض المواقف الأصولية إن قد زادتنا فقهًا أم تبلدًا، وإن قد مكنت حكم الدين أم ضيعته»[110]. وكشف ما يقرب من ربع قرن من التاريخ، منذ بدء «المشروع الحضاري» للحركة الإسلامية في السودان، عن عشرة إشكالات أساس أقرب إلى أن تصب في حزمة «المفاسد والتبلد والضياع»، في مشروع الدولة الإسلامية التي تقوم على تطبيق الشريعة في فضاء متعدد ثقافيًا ودينيًا وعرقيًا:

أولًا: على الرغم من أن الحركة الإسلامية السودانية قدّمت نفسها باعتبارها حركة تجديدية حديثة، إلا أن الصادرات عن حركة التجديد تكشف عن إبهام وغموض يجعلان الوصول إلى كنه المنهج التجديدي عسيرًا ومتعذرًا للقادة الذين تولّوا إدارة الدولة عبر آلية التمكين، ولبقية عضوية الحركة الإسلامية، وبالأحرى لبقية السودانيين. وكما تقدّم، أسفرت عملية التجديد عن تكريس للانتقائية السلفية التقليدية لفكر الإخوان المسلمين، بصورة عامة، مع توسيع مداها[111]، لكنها احتفظت بالأركان الرئيسة لمنظومة الفكر السلفي التقليدي. فانصب الجهد على توسيع فرص الاختيار من بين محتويات هذا البناء الفكري للعهد الإسلامي الأول، بتحريك بعض هذه المحتويات، وإسقاط بعض آخر، وإعادة تأويل أخرى، وإحياء رابعة كانت مهجورة... وهكذا دواليك، تحت ضغط الواقع أو شدة المنافسة السياسية، وليس توليدًا عن «اجتهاد إسلامي قائم على مقدمات نظرية وموضوعية»[112]. النتيجة هي أن العقل الفقهي السلفي التقليدي الذي تسبب في الأزمة العميقة التي تعانيها المجتمعات الإسلامية، والذي كان الدافع وراء جهد التجديد، ظل حاضرًا بقوة في سياسات وبرامج الدولة.

ثانيًا: لهذا السبب عانى المشروع غربة تاريخية مبدئية عن الإطار

---

(110) حسن الترابي، قضايا التجديد: نحو منهج أصولي (تونس: معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، 1987)، ص 240.

(111) يرى سعد الدين إبراهيم أن السمات العامة لفكر الإخوان المسلمين هي الشمولية والإطلاقية والانتقائية واللاتاريخية. للمزيد انظر: إبراهيم، «المسألة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر،» في: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة)، ص 473.

(112) حسن مكي، «الحركة الإسلامية: المفاهيم الميلاد،» ص 18.

الحضاري المعاصر للمسلمين، حتى إن ظل هذا الإطار المعاصر إطارًا نظريًا بالنسبة إلى كثيرين من المسلمين. ويعود ذلك إلى أن تفاصيل المكونات التي طرحها مشروع الحركة الإسلامية لمشكلات السياسة والمجتمع والاقتصاد، هي إجابات الماضي (القرن السابع) لهذه المشاكل. وبالتالي يقدّم المشروع، في الحقيقة، إجابات تاريخية عن أسئلة تاريخية طُرحت بلسان الحال أو المقال في العهد الإسلامي الأول، ولا تأخذ في الاعتبار التطورات التي طرأت على المجتمعات الإسلامية والتاريخ الإنساني منذ ذلك الوقت، لذلك كان الكثير من عناصر المشروع الرئيسة غير صالح ولا قابل للتطبيق في المجتمعات المعاصرة. وذلك ما أقر به أحد القادة الفكريين للحركة الإسلامية، إذ كتب يقول: «تلاشت الدعوة للدستور الإسلامي بصورتها التاريخية والتي تقوم على حكومة إسلامية وإطار عقائدي إسلامي (...) نسبة لأن التجربة العملية أثبتت صعوبة ذلك»[113]. وترتبت على هذه الغربة التاريخية منطقيًا مسألة أخرى هي أن التراث الفقهي والتشريعي الإسلامي لا يغطي الجزء الأعظم من مسائل وقضايا المجتمع والدولة الحديثة التي نتجت من تطورات تاريخية شملت مجالات الحياة الإنسانية كافة. وهو ما اعترف به حسن الترابي في زيارة له إلى لندن في أوائل تسعينيات القرن الماضي، إذ ذكر أن الإجابات التي يقدمها الفقه الإسلامي لا تخاطب إلا 25 في المئة من جملة المشاكل التي يتوجب مخاطبتها في الدولة المعاصرة[114].

ثالثًا: تعارضت بعض الأحكام التي طُبقت (مثل الحدود وأحكام القوامة وأهل الذمة وغيرها)، بنيويًا مع حقوق الإنسان كما عرّفتها المواثيق والعهود والتجارب الدولية. تقدّم أن النظام المعرفي الإرشادي للحركة الإسلامية لا يقبل بالصراع الاجتماعي الذي هو سمة المجتمعات البشرية، ولا تعني الحرية فيه الحق في الاختيار الحر بين بدائل، وترتكز حقوق المواطنة على العقيدة،

---

(113) مكي، «الحركة الإسلامية: المفاهيم الميلاد،» ص 18.

(114) نقلًا عن الصحافي السوداني السر سيد أحمد، في ندوة بمركز الخاتم عدلان، 20/4/2011.

ويعتمد أحكام عقوبات من فترة تاريخية سابقة بألف وأربعمئة عام، ولا يملك إلا حالة مواطنة خاصة لغير المسلمين، وهو ما أطلق السقف لممارسات تمتد جذورها إلى ظرف تاريخي من الماضي. وترتبت على هذه الرؤية انتهاكات واسعة وجسيمة لحقوق الإنسان وجرائم حرب وجرائم ضد الإنسانية كما ورد في تقارير المراقبين الدوليين لحقوق الإنسان الذين أدى الحجم الكبير للانتهاكات وجسامتها إلى تعيين عدد منهم بصفة دائمة، منذ قيام نظام حكم الحركة الإسلامية حتى الآن، بصفتهم مراقبين خاصين لمتابعة وضع حقوق الإنسان في السودان. وصدرت بسبب هذه الانتهاكات عشرات الإدانات لسجل حقوق الإنسان في السودان من المنظمات الدولية وتهمٌ بارتكاب جرائم حرب وجرائم ضد الإنسانية ضد رئيس الجمهورية ومسؤولين آخرين.

رابعًا: قادت الطبيعة السلفية للمشروع التي تقوم على أن آخر الأمة لن يصلح إلا بما صلح به أولها، والتعلق بتصور ذهني عن العهد الأول مأخوذ عن كتب التراث، واعتماد منهج الاستنساخ التشريعي لإعادة إحياء هذا التصور، قادت هذه إلى «استدعاء» قضايا وأوليات المجتمع الإسلامي الأول، لتكون هي قضايا وأولويات المجتمع السوداني المعاصر. ونشأ نتيجة ذلك إطار سياسي واجتماعي نظري لا يعبّر عن الواقع، وإنما عن تصورات ذهنية لهذا الواقع، وقد تقدّم أن جنوب السودان لم يكن في وعي الحركة الإسلامية ولا ضمن اهتماماتها، بينما يشكّل هو وأهله ثلث البلاد. وأدى ذلك إلى تشويه الأولويات السياسية والاجتماعية، وانتهى إلى إثارة أو تضخيم مشكلات ليس لها هذا الحجم إلا في التصور، لأنها كانت من الأولويات التاريخية للعهد الأول، بينما تُركت مشكلات أخرى حقيقية لأنها خارج التصور. فتم التركيز، مثلًا، على قضايا عفة النساء، على الرغم من أن المجتمع السوداني ككل مجتمع محافظ، لم تكن العلاقة بين النساء والرجال فيه مصدر تهديد أو خطورة في يوم من الأيام، بينما لا نجد إلا اهتمامًا وجهدًا قليلين في تناول قضايا محاربة الفقر والتصحر وتحقيق التنمية.

خامسًا: أطلقت عمليات الأسلمة والتأصيل «دينامية تسابق استنساخي

سـلفي» على مفـردات ومفاهيـم وممارسـات الماضي. إذ استُبدلت الأسـلمة بالمنطـق المدنـي العام فـي إدارة الحوارات الوطنيـة الذي كان سـائدًا من قبل، وهو منطق في متنـاول الجميع لا يفصلهم عنه دين أو عرق أو ثقافة، استُبدلت به الحجة الدينية فـي النظر إلى الأمور وتبريرها. وكانـت الغلبة في هذه العملية لجماعات الفهـم النصوصـي الحرفي للدين، لبسـاطة حجتها ووفـرة نصوصها ووضـوح معانيها في مجتمع تتفشـى فيـه «الأميـة النقدية»، مقارنـة بالجماعات الإصلاحيـة التـي تعتمـد تأويل النصـوص. وأوجـدت هـذه العملية بيئـة ثقافية وسياسية مفرِّخة للتطرف.

تحـوّل التنافس السياسـي بيـن الجماعات الدينيـة المختلفة إلـى مزايدات أدواتهـا «الحجة» الدينية، فأقصـى ذلك الجماعات والأحـزاب المدنية وبالطبع غير المسـلمين. وأفـرزت هـذه البيئة جماعـات سياسـية جديدة تدّعـي امتلاك صحيـح الإسـلام شـغلت الفضـاء الأهلـي، وشـكّلت بفتاويها حكومـة مكملة للحكومة الرسـمية، لكن أيضًا أداة ضغـط عليها في إطار المزايدات السياسـية. وهذا ما أشـار إليه أحد قـادة الحركة الإسـلامية عندما قال إن السـاحة الطلابية امتلأت فـي مرحلة ما «بأصوات أخـرى وأفكار عادة رجعية عـن الأفق الرحب لحركة الإسلام الحديثة، إلى أطر الإسلام البدوي وتقاليده الميتة»[115].

سادسًا: بسبب الطبيعة السلفية لـ «المشروع الحضاري» للحركة الإسلامية السـودانية تفشّـت وسـادت حالـة مـن الركـود والتراجـع الاجتماعـي والثقافي والفكـري والفنـي أيضًا، وذلـك لتقليـص دور العقـل وغياب الحريـات وقوى الدفـع المحفزة على التقـدم والنهضة فـي النظام الإرشـادي السـلفي. واكتفت القيادات الفكرية للحركة الإسلامية بترديد أن «النهضة لا بد أن يكون لها محفز ومحفزهـا إمـا أن يكون الإسـلام أو غيره، وأبانوا اسـتحالة غير الإسـلام»[116]. وبالتالـي أصبح تطبيق الشـريعة هـو هذا المحفز مـن دون أن تحتـوي مكوّناتها

(115) عبد السلام، ص 303.

(116) مكي، الحركة الإسلامية في السودان، ص 180.

على قيم ومفاهيم الحرية والتقدم التي هي أساس كل نهضة[117]. كما أن أداتها في التعامل مع مستجدات العصر - وهي «القياس» - تكرس التبعية الحضارية والجمود. لأن القياس لا يشتغل إلا بأثر رجعي، ينتظر النوازل والمحدثات واختراعات الآخرين ليلحقها بأشباهها. ولم تتمكن الحركة الإسلامية من تقديم مواقف تجديدية «تطمئن الخاطر الديني» في قضايا الآداب والفنون. فجاءت ممارساتها تقييدية في هذين المجالين[118]. لذلك تأرجح مشروع الحركة الإسلامية في التطبيق بين الذرائعية القحة والدينية الصلبة.

سابعًا: أفرزت الفجوة بين النظام المعرفي الإرشادي والإطار المعاصر لحياة السودانيين، ما يمكن تسميته بظاهرة «الحقوق الورقية». إذ إن لكلٍّ من النظام المعرفي الإرشادي السلفي والإطار المعاصر للسودانيين مرجعيته الثقافية والقانونية المختلفة: فشكلت - بصورة نسبية - تداعيات العولمة والحركة العالمية لحقوق الإنسان والاتفاقات التي وُقعت مع مجموعات سودانية ثائرة والإرث الديمقراطي السابق مرجعية الإطار المعاصر للسودانيين، بينما شكلت أصول الأحكام والتراث الفقهي السنّي مرجعية النظام المعرفي الإرشادي للحركة الإسلامية السودانية وللمجتمع السوداني التقليدي بصورة عامة.

في غياب حركة إصلاح ثقافي هي من ناحية عملية حركة إصلاح ديني، ظلت الغلبة السياسية والاجتماعية للمرجعية الأخيرة. إذ إن من الأمور المسلّم بها اليوم أن المؤسسات هي تعبيرات ثقافية وحضارية، وليست مجرد قواعد وإجراءات، وأن مؤسسات مثل البرلمان والنظام الدستوري والقانوني الذي يحفظ حقوق الإنسان، تتطلب القبول بمجموعة من القيم الثقافية السياسية. فحق الانتخاب مثلًا يفترض التسليم بعقلانية الإنسان وقدرته على التمييز والاختيار، ونظام الأحزاب السياسية يفترض القبول بمبدأ التعددية وحرية التعبير والتفكير والتسامح مع الآراء المخالفة، ورفض التسليم بواحدية حل

(117) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2004.

(118) الترابي، الحركة الإسلامية، ص 165.

سياسـي أو اجتماعي مـا[119]. ولأسـباب تتعلق بصـورة النظام فـي الخارج، أو لالتزاماته التعاقدية في الداخل تضمّن دسـتور 2005، بعد اتفاق السـلام، وإلى حد ما دسـتور 1998، في بعـض بنوده، المرجعيـة القانونية والمعاصـرة، بينما تبنّت القوانين ما دون ذلك المرجعية السـلفية (القانـون الجنائي وقوانين النظام العام وقانون الأحوال الشـخصية وقانون المصارف... إلخ). ونتيجة التعارض المذكور بين مواد هذين الدسـتورين، والخلفية الثقافية الحضارية التي يشتغلان فيهـا أصبحت الحقـوق المضمنة فيهما، بما فـي ذلك وثيقة جيـدة للحقوق في دستور 2005، مجرد حبر على ورق.

ثامنًا: كذلك أثبتت تجربة الإسـلاميين السـودانيين في الحكـم أن نواقص الحرية والمعرفـة وحقوق المرأة التي حددها تقرير التنمية العربي الأول لبرنامج الأمم المتحـدة الإنمائي، في عام 2004، على أنها الأسـباب الرئيسـة للتخلف التنموي في العالم العربي، أثبتت التجربة السودانية أنها نواقص بنيوية في النظام المعرفي الإرشادي و«المشـروع الحضاري» للحركة الإسلامية السودانية. فكما سبقت الإشارة يقوم هذا المشروع على قواعد سلفية وتشريع استنساخي يخلو - لأسـباب تاريخية بدهية - من مفاهيم وأدوات الحرية كما نعرفها اليوم بوصفها «كامل محتوى منظومة حقوق الإنسـان، أي الحريات المدنية والسياسية، إضافة إلى الحقوق الاجتماعيـة والاقتصادية والثقافية»، كما يُعرفهـا ذلك التقرير[120]. فالحرية بهذا المعنى ليسـت أصلًا في المشـروع، حتى وإن قال سدنة المشروع بغير ذلك. لذلك لم يقتصر الاسـتبداد على أشـكاله السياسية المعروفة بل اتخذ طابعًا دينيًا مقدسًـا، تكاملت فيه السلطة الرسمية مع الجماعات الأهلية السلفية، وتبـادلا الأدوار فـي تقييـد الحريـات. وتكفلـت الجماعـات الأهليـة السـلفية المتحالفة مع السـلطة بما لا تستطيع الجهات الرسـمية المجاهرة به، فأصدرت عبر السـنوات، بمباركة السـلطة وتأييدها، سلسـلة متتالية من الفتاوى التكفيرية طالـت معظم جوانـب الحيـاة السياسـية، ومعظـم القـادة الحزبيين، بمـن فيهم

(119) التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، ص 440.

(120) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2004.

الصادق المهدي، آخر رئيس وزراء منتخب، بل وحسن الترابي، زعيم الحركة الإسلامية بالسودان، نفسه. وكانت النتيجة هي بيئة من الإرهاب السياسي والثقافي والفكري، هزت النسيج الاجتماعي وأضعفته، وسممت الحياة السياسية والفكرية[121].

تاسعًا: أضمرت مكونات المشروع الحضاري وعناصره عنفًا هيكليًا كامنًا يصدر عن ديناميات وجهتها النقاء والتوحد الآحادي في مواجهة نزوع مشروع متطلع إلى المشاركة والتعبير عن التفرد وبالتالي التعدد لعناصر التنوع المجتمعي السوداني. فأوجدت هذه الديناميات المناوئة للتطلعات المشروعة حالة من التوتر حولت البلاد إلى ساحة للعنف اللفظي والمادي والنزاعات الدامية، تفاقمت مع تساوق عناصر المشروع الحضاري ومكوناته إلى درجتها القصوى. وانفجرت هذه التوترات حروبًا أهلية في شرق السودان بعد جنوبه، ثم في ولايات دارفور الكبرى[122]، والنيل الأزرق وجنوب كردفان، وقد أودت هذه الحروب بحياة مئات الألوف من السودانيين، ولا تزال مستعرة حتى الآن. وذلك بالإضافة إلى التعذيب المنهجي في السجون والمعتقلات والمسنود بالفتوى الدينية[123]، و«عقيدة العمل الأمني للحركة الإسلامية [التي اعتمدت] العنف الحاسم لإسكات المعارضة»[124]، وانتشار السلاح وثقافة العنف، والعنف المودع في مناهج التعليم وفي القانون، وما تطفح به الصحف ووسائل الإعلام والمساجد والندوات من عنف لفظي وعنصرية.

عاشرًا: والنتيجة هي أن النظام المعرفي الإرشادي للحركة الإسلامية الذي يستند إليه «المشروع الحضاري» خلا من الآليات المتعارف عليها عالميًا لإدارة التنوع الثقافي والديني والإثني. فكما تقدّم، فإن التحدي الأكبر أمام كل

(121) انظر في هذا الشأن فتاوى هيئة علماء السودان، وفتاوى د. عبد الحي يوسف في كتبه الصادرة عن دار مشكاة، وتحديدًا في كتابه: الدولة في الإسلام (الخرطوم: دار مشكاة، 2006)، ص 59، وانظر فتاوى الرابطة الشرعية للعلماء والدعاة .

(122) ثلاث ولايات معًا في حجم فرنسا هي: شمال دارفور، غرب دارفور وجنوب دارفور.

(123) عبد السلام، ص 119.

(124) عبد السلام، ص 119.

برنامج وطني يتصدى لمهام الحكم في السودان هو إدارة التنوع الثقافي والإثني والديني واللغوي[125]. غير أن مشروع الحركة الإسلامية لا يعرف ولا يعترف بالتنوع الثقافي أو العرقي. فالأمة في هذا المشروع هي «المجموعة من الناس تربط بينها آصرة العقيدة، وهي جنسيتها، وإلا فلا أمة (...) والأرض والجنس، واللغة والنسب، والمصالح المادية القريبة، لا تكفي واحدة منها ولا تكفي كلها لتكوين أمة إلا أن تربط بينها رابطة العقيدة»[126]. في هذا السياق يقوم التعامل مع غير المسلمين على قواعد «فقه الذمة» و«الولاء والبراء» والجهاد، وشكلت هذه القواعد المرجعية المسكوت عنها للدولة السودانية في هذا المجال. وأدى ذلك إلى انفصال جنوب السودان، ومع تطاول أمد النزاعات وزيادة المرارات وبدأت جهات أخرى تطالب الآن بحق تقرير المصير.

خاتمة

هناك الآن تيار في الحركة الإسلامية السودانية من غير الممسكين بالسلطة، خصوصًا من الجناح الذي انشق عن الحزب الحاكم في عام 1999، يُقر بأن مشروع الحركة الإسلامية فشل حتى بمعاييره الذاتية[127]. بينما ظل آخرون كثيرون في حيرة متنازعين بين منطلقاتهم الإيمانية وبين «دليل المآل» في التجربة العملية. لكن حتى الذين أقرّوا بالإخفاق يرجعونه إلى أسباب إجرائية، من قبيل أن الانقلاب العسكري فرض ظروفًا لم تكن في صالح التطبيق، أو أن العسكريين من الإسلاميين اختطفوا السلطة ولم يكونوا في قائمة المشروع، أو لعوامل خارجية من فعل أعداء الإسلام... بل وانبرت جماعات سلفية أخرى

(125) لمساهمات حديثة في هذا المجال، انظر: الطيب حاج عطية، «خيارات للمستقبل في مفترق الطرق،» محاضرة بمعهد أبحاث السلام، جامعة الخرطوم، 2010. انظر أيضًا: ثامبو امبيكي، «السودان في أفريقيا - رؤية للمستقبل،» معهد أبحاث السلام (كانون الثاني/ يناير 2011).

(126) سيد قطب، نقلًا عن: حسين سعد، الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة: بين النص الثابت والواقع المتغير، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ 52 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)، ص 248.

(127) الطيب إبراهيم عيسى، «لماذا فشلت الحركة الإسلامية في إنزال المشروع الحضاري في أرض الواقع،» صحيفة رأي الشعب، الخرطوم، 14/ 11/ 2011.

أكثر تشددًا وحرفية كي تبرهن على أن الإشكالات سببها «الدغمسة» والتلبيس اللذين كانا سائدين، والمعني بذلك التنازلات التي قُدمت لغير المسلمين وللثقافات السودانية ذات الجذور غير العربية وللنساء، وأن الحل يكمن في الأحكام الصريحة بلا مواربة لـ «دار الإسلام»، ووضع هؤلاء مسوّدة دستور للسودان يقوم على هذه الأحكام، يُحظر على النساء وغير المسلمين الترشح للولاية الكبرى... كي تبدأ الحلقة من أولها مرة أخرى.

لكن الشواهد تؤكد أن الخلل منهجي، وأن جهدًا كبيرًا بُذل وموارد كثيرة توافرت لكن للسياسات الخطأ. وأن هذا الخلل يكمن في أن المشروع لا يملك تصورًا لعنصر التاريخ أو الزمن، ويرفض أن يعترف بأن أحوال الزمن وأطواره بُعد من أبعاد كل ما يطرأ على الوجود الإنساني، ويريد استنساخ وإعادة إنتاج البناء التشريعي للمشروع الإسلامي الأول، وهو الشريعة، لكن ذلك غير ممكن. فـ «الاستشهاد بدولة النبوة ودولة الخلافة الراشدة على أنها النموذج الأعلى في تطبيق مبادئ الإسلام وأحكامه لا يعني أنها كانت خارج إطارها الزماني والمكاني، مما يقيم الحجة على أن الإسلام لا يعني استنساخ تلك الفترة الذهبية (...) والحقيقة أن استنساخ فترة تاريخية ماضية قبل مئات السنين يستحيل عقلًا وواقعًا مهما رغب الناس في ذلك»[128]. بل إن الذين قاموا على ذلك العهد الأول لم يكونوا يستنسخون أو يقلدون أمرًا سبق، كما شرحنا في مكان آخر. إذ كان منهجهم هو منهج «الكتاب والحكمة»[129]، حيث يشتمل الكتاب - الذي هو جملة أحكام الشريعة - على وسائل لغايات، وتتطور هذه الوسائل وتتبدل مع تطور أحوال الزمان وتبدّله. إن منهج الكتاب والحكمة هو قانون الحركة مع التاريخ للمشروع الإسلامي. وهو الذي خلا منه مشروع الحركة الإسلامية السودانية، فأدى به ذلك إلى الفشل.

---

(128) زين العابدين، «المواطنة والدين».

(129) لمعرفة المزيد حول منهج «الكتاب والحكمة» انظر: شمس الدين الأمين ضوالبيت، «نحو إصلاح ديني إسلامي - منهج الكتاب والحكمة: قراءة علمية للأصول الإسلامية»، على الرابط: http:// www.shamsaddindawalbait.blogspot.com/

المراجع

كتب

إبراهيم، عبد الله علي. **الشريعة والحداثة: مبحث في جدل الأصل والعصر**. القاهرة: دار الأمين للنشر والتوزيع، 2004.

إبراهيم، محمد المكي. **الفكر السوداني: أصوله وتطوره**. ط. 2. الخرطوم: مطبعة أرو، 1989.

أحمد، عبد الغفار محمد. **السودان والوحدة في التنوع: تحليل الواقع واستشراف المستقبل**. الخرطوم: دار جامعة الخرطوم للنشر، 1992.

الترابي، حسن. **الحركة الإسلامية في السودان: التطور، المكسب، المنهج**. ط 2. الخرطوم: بيت المعرفة، 1992.

______. **قضايا التجديد: نحو منهج أصولي**. تونس: معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، 1987.

______. **نظرات في الفقه السياسي**. الخرطوم: الشركة العالمية لخدمات الإعلام، 1988.

التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. ط. 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987.

جونسون، هيلدا. **اندلاع السلام**. ترجمة فريق ميتا قرسي. الخرطوم: مدارك للنشر، 2010.

خالد، منصور. **تكاثر الزعازع وتناقص الأوتاد**. الخرطوم: مدارك للنشر، 2010.

دينق، فرنسيس. **صراع الرؤى: الهويات المتنازعة في السودان**. القاهرة: مركز الدراسات السودانية، 2001.

سالم، سالم أحمد. الطريق إلى الدولة. باريس: ألما برس، 1999.

سعد، حسين. الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة: بين النص الثابت والواقع المتغير. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ 52)

ضوالبيت، شمس الدين الأمين (محرر). بروتوكولات نايفاشا ومستقبل السلام في السودان. الخرطوم: مؤسسة فريدريش إيبرت – السودان، 2006.

عبد الرحمن، علي عيسى. الحركة الإسلامية السودانية من التنظيم إلى الدولة. الخرطوم: مطبعة التيسير، 2006.

عبد السلام، المحبوب. الحركة الإسلامية السودانية: دائرة الضوء – خيوط الظلام: تأملات في العشرية الأولى لثورة الإنقاذ. [الخرطوم]: دار مدارك، الخرطوم، 2010.

عبد القادر، التيجاني. نزاع الإسلاميين في السودان: مقالات في النقد والإصلاح. [الخرطوم]: [د. ن]، 2008.

عبد الماجد، عواطف. رؤية تأصيلية لاتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة. الخرطوم: مركز دراسات المرأة، 1999.

علي، حيدر إبراهيم. مراجعات الإسلاميين السودانيين: كسب الدنيا وخسارة الدين. القاهرة: الحضارة للنشر، [2010].

العتياني، هويدا صلاح الدين. قضايا وإشكالات الدولة الإسلامية المعاصرة: السودان نموذجًا. الخرطوم: مؤسسة فريدريش إيبرت، 2006.

فوكوياما، فرانسيس. نهاية التاريخ وخاتم البشر. ترجمة حسين أحمد أمين. القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993.

كوش، دنيس. مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية. ترجمة منير السعيداني. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007.

المنظمة الدولية للفرانكوفونية والمعهد العربي لحقوق الإنسان. **التنوع الثقافي والحقوق الثقافية**. تونس: الوكالة الدولية للفرانكوفونية، 2003.

مكي، حسن. **الحركة الإسلامية في السودان (1969 - 1985): تاريخها وخطابها السياسي**. ط. 2. الخرطوم: الدار السودانية للكتب، 1999.

يوسف عبد الحي. **الدولة في الإسلام**. الخرطوم: دار مشكاة، 2006.

Periodicals

Awet, Mario. «The Political Role of Southern Political Parties in Making Unity Attractive.» *NCF*: August 2009.

الفصل العاشر

الأداء السياسي للتيارات الإسلامية في مصر منذ ثورة 25 يناير

محمد السيد سليم

لعل من أهم ما كشفت عنه ثورات «الربيع العربي» هو الدور المركزي الذي قامت به الحركات ذات المرجعية الإسلامية في تحديد مسارات تلك الثورات. فهي وإن لم تكن العامل الأهم في نشوب الثورات، وبالذات في تونس ومصر، إلا أنها سرعان ما انخرطت فيها وحولت دفتها في اتجاه تصوراتها الفكرية، بل وهمشت أحيانًا القوى التي بادرت بشن تلك الثورات عندما وصلت إلى السلطة، كما حدث في مصر أو شاركت بقوة فيها، كما حدث في تونس. وفي الحالات الأخرى، وبالذات في ليبيا وسورية أدت الدور الأكبر في نشوب «الثورات»، والحصول على نصيب مهم في السلطة السياسية، كما حدث في ليبيا.

يركّز هذا البحث على عرض وتقويم الأداء السياسي للتيارات الإسلامية في مصر منذ 25 كانون الثاني/ يناير 2011. يُقصد بالأداء الأنشطة العامة التي قامت بها تلك التيارات في سياق سعيها إلى تحقيق أهدافها. ومن ثم، فإن مفهوم الأداء لا ينصرف إلى الأفكار التي تنادي بها تلك التيارات إلا بقدر ما

يفيد به فهم تلك الأفكار في فهم الأنشطة والسلوكيات التطبيقية لتلك التيارات. وسيقتصر البحث على تقويم الأداء في المجال الداخلي، ومن ثم فإنه لن يتناول الأداء في مجال السياسة الخارجية المصرية نظرًا إلى الالتزام بحدود معينة للبحث. من ناحية أخرى، عمدنا إلى استعمال مصطلح التيارات الإسلامية لسببين: **أولهما**، أننا ندرس أداء «تيارات» فكرية - سياسية وليس أداء كل حركة بذاتها. فالحق أن التيارات الإسلامية تتألف من العديد من الحركات التي يصعب تقويم دورها منفردة في بحث واحد، **وثانيهما**، أننا نتحدث عن تيارات تعلن أن مرجعيتها هي الشريعة الإسلامية، وليس عن تيارات «إسلامية» بالضرورة، أو أن برامجها تتفق مع الشريعة أو تعبِّر عنها. فالحق أن بعض توجهات تلك التيارات قد لا يتفق مع الشريعة الإسلامية. ومن ذلك ميل التيارات السلفية إلى حظر الثورة على الحاكم الجائر، وهو ما لا يتفق مع القرآن والسنَّة. ومن ثم، ليس ثمة حكم قيمي بأن تلك التيارات تمثّل الإسلام، أو أنها إسلامية بالفعل.

نتناول في هذا البحث تقويم أداء تلك التيارات في المجال العام في مصر منذ ثورة 25 يناير، بحكم الدور المحوري الذي أدته في تحديد مسار الثورة، مع التركيز على جماعة الإخوان المسلمين باعتبارها أكبر تيارات الإسلام السياسي في مصر، وظلت عنصرًا مهمًا في السياسة المصرية منذ تأسيسها في عام 1928.

تنبع أهمية هذا التقويم من أن أداء التيارات الإسلامية سيحدد مدى نجاح الثورة أو إخفاقها، في وقت نجد فيه تباينًا شديدًا في آراء المثقفين المصريين في شأن هذا التقويم بين من يرون أن تلك التيارات ستحقق نهضة مصرية شاملة، ومن يرون أنها تحمل خطر إعادة مصر إلى عصور الظلمات.

يطرح هذا البحث استفسارات عدة هي إلى أي حد ساهمت التيارات الإسلامية في مصر في ثورة 25 يناير؟ هل من الصحيح أن الإخوان عقدوا صفقة مع المجلس الأعلى للقوات المسلحة لتمكينهم من السيطرة على المؤسسة النيابية المصرية؟ ما هو الدور الذي أدته الجماعة في صناعة التعديلات الدستورية في آذار/ مارس 2011، والتعامل مع موضوع المبادئ

الحاكمة للدستور؟ وإلى أي حد ساهمت تلك التعاملات في وضع مصر على طريق التغيير الجذري للنظامين السياسي والاقتصادي السريع والمنتظم؟ كيف تعاملت التيارات الإسلامية مع التيارات السياسية الأخرى في مصر؟ وماذا كان شكل الخطاب السياسي لتلك التيارات ومضمونه؟ وكيف أثّر هذا الخطاب في مسار الثورة؟ ما هي أهم الانتقادات التي وجّهتها القوى السياسية الأخرى إلى أداء التيارات الإسلامية؟ هل يتجه الإخوان إلى احتكار السلطة السياسية في مصر بعد وصول مرشّحهم إلى القصر الرئاسي في مصر، وهل يتجهون نحو «أخونة مصر» كما يقول منتقدوهم؟ وهل يستطيعون تحقيق هذا الهدف؟ إلى أي حد راعت التيارات الإسلامية المبادئ الديمقراطية في أدائها السياسي؟ ما هي العوامل التي ستحكم مستقبل التيارات الإسلامية في السياسة المصرية؟ وما هو مستقبل الديمقراطية في مصر في ضوء وصول الإخوان المسلمين إلى السلطة في مصر؟

يمكن القول إن النخب السياسية المصرية بمختلف تياراتها الليبرالية والإسلامية والقومية والاشتراكية لم ترقَ إلى مستوى الحدث الثوري. إذ تصارعت تلك النخب في شأن الوصول إلى المكاسب الشخصية، وأخفقت في التوصل إلى توافق وطني لعبور المرحلة الانتقالية. ومن ثم فإن فصائل النخبة المصرية كافة تتحمل نصيبًا من مسؤولية تعثّر الثورة، وهو ما عبّر عنه فاروق جويدة بقوله: «أحمِّل هذه النخبة مسؤولية حالة الفوضى والارتباك التي أصابت المجتمع المصري بعد الثورة. نحن أمام مجموعة من القوى السياسية والدينية التي يمكن أن نطلق عليها الفصائل وليس التيارات»[1]. لامَ جويدة «التيارات الليبرالية والعلمانية» لانقطاع صلتها بالشارع، ولام شباب الثورة لأنهم تهافتوا على المكاسب بعد الثورة. لكنه لام بقدر أكبر جماعة الإخوان المسلمين لأنها ارتكبت «أخطاء جسيمة ابتداء بالانتخابات وانتهاء بالتخلي عن الثورة والثوار في لحظات صعبة»[2]. كما عبّر نبيل زكي عن التوجه ذاته عندما خاطب كل

(1) فاروق جويده، «دعوة للمصالحة الوطنية،» الأهرام، 17/ 8/ 2012.

(2) جويده، «دعوة للمصالحة الوطنية».

عناصر النخبة المصرية بتياراتها كلها موجّهًا لهم الشكر على دورهم في إفشال ثورة 25 يناير، قائلًا: «التاريخ لن يغفر لكل من ساهم في اختطاف وسرقة ثورة من أعظم الثورات في تاريخنا»[3]، مشيرًا إلى قوى الثورة وإلى التيارات الإسلامية في آنٍ واحد. بعبارة أخرى، كان للتيارات الإسلامية نصيبها الكبير في الإخفاق جنبًا إلى جنب مع بقية التيارات. ومن ثم فإن كون هذا البحث يركّز على التيارات الإسلامية لا يعني تبرئة التيارات الأخرى، لكنه يعني أن تقويم أدائها لا يدخل في نطاقه. إن أهمية هذا التأكيد هو أنه في إطار الاستقطاب السياسي المصري الراهن فإن هناك من سينهض لتوجيه اتهامات للتقويم الوارد في البحث في مقدمها العداء للإسلام والمسلمين، كما كان يفعل نظام مبارك حين يصف أي تقويم ونقد لسياساته بأنه عداء «لمصر»، فينتهي بنا هذا إلى عدم القدرة على الفهم وإنهاء الحوار قبل أن يبدأ[4]. في عصر الثورات العربية نحن بحاجة إلى إجراء «جراحات عميقة» كي نتفادى الارتداد إلى عصور الطغيان، حيث إننا نلاحظ أن الشعار الذي ترفعه التيارات الإسلامية اليوم هو «الانصراف إلى العمل»، أو «الاصطفاف خلف الرئيس»، وهي مسميات تعني في حقيقتها ترك الحكام يحكمون من دون إزعاج وكأن ثورة لم تقم.

المقولة الأساس لهذا البحث هي أن التيارات الإسلامية دخلت السياسة المصرية وممارسة السلطة بشكل مفاجئ، ومن ثم فهي لم تُعِدّ نفسها للعمل السياسي، فضلًا عن ممارسة السلطة، وهي وإن بدأت متواضعة الطموحات إلا أن بريق السلطة سرعان ما خطف أنظار قادتها ودفعهم هذا إلى المسارعة باقتناص اللحظة التاريخية «للتمكين». لكن تلك المسارعة أسفرت عن أداء متواضع ومرتبك أدى بدوره إلى انشقاق كبير في المجتمع المصري لا يبدو أن مصر ستنجو منه في المستقبل القريب، علمًا أن الارتباك لم يكن مقصورًا على التيارات الإسلامية وحدها. كما أن الطريق لتفادي هذا الانشقاق إنما تكون

(3) نبيل زكي، «هؤلاء يستحقون الشكر» الأهالي، 15/ 8/ 2012.

(4) لعل من أهم من فعل ذلك الشيخ يوسف القرضاوي حيث أشار إلى أن منتقدي الإخوان يفعلون ذلك لأن في دعوتهم (الإخوان) «قيودًا على سرقاتهم أو على ملذاتهم أو لأنهم يجهلون حقيقة دعوتهم أو لأنهم يعادون الإسلام». تصريحاته في اليوم السابع (القاهرة)، 6/ 5/ 2012.

بتغيير حقيقي في المنظور السياسي لتلك التيارات نحو التوافق الوطني والتخلي عن منطق الأغلبية والأقلية على الأقل في مرحلة بناء أسس النظام الجديد.

أولًا: خريطة التيارات الإسلامية في مصر

قبل أن نشرع في تحليل أداء التيارات الإسلامية من المتعين أن نشير إلى معضلات عدة يجب إيضاحها. أولى تلك المعضلات هي أن تلك التيارات ليست متجانسة على الرغم من وجود قاسم مشترك أعظم بينها هو تطبيق الشريعة الإسلامية. فهي تتألف من تيار جماعة الإخوان المسلمين، والتيارات السلفية والسلفية الجهادية، والتيارات الصوفية، إضافة إلى تيار الإسلام الرسمي الممثل بالأزهر، وأخيرًا التيار الشيعي المصري، علمًا أن كلًا من تلك التيارات يتفرع إلى تيارات أخرى، كما أن الخطاب السياسي لتلك الحركات يتعارض في معظمه مع التيارات الأخرى. ومن ثم، فإنه لا يمكن تقويم تلك التيارات بشكل إجمالي وإنما يتعين النظر إلى كل تيار على حدة. أما **المعضلة الثانية**، فهي أن تلك التيارات ليست مجرد تيارات دينية ساكنة، وإنما هي في المقام الأول حركات اجتماعية تؤثّر وتتأثر بما يدور حولها. فهي تيارات حركية في حالة تحوّل، خصوصًا في فترة التحول الثوري. ومن ذلك انخراط السلفيين والصوفيين في السياسة بعد أن كانوا يحرّمون ذلك، أو انشقاق الإخوان إلى أحزاب فرعية، أو تأسيس السلفيين الجهاديين أحزابًا سياسية... أما **المعضلة الثالثة** فهي أن التقويم مرتبط بالفترة الزمنية التي يغطيها. وهذا التقويم يغطي فترة لا تزيد على عشرين شهرًا، وهي فترة معقولة للقيام بتقويم. لكن من المؤكد أنه إذا طالت الفترة، فربما اختلف التقويم نظرًا إلى الطبيعة المتغيرة للتيارات التي نحن بصددها.

تُعَد جماعة الإخوان المسلمين أشهر التيارات الإسلامية في مصر وأقدمها وأكثرها خبرة في الاشتغال بالسياسة، وإن لم تكن أكثرها من حيث العدد. أُسست في عام 1928 من خلال جهد حسن البنا، وبدعم من الملك عبد العزيز آل سعود ووساطة الشيخ رشيد رضا. وسرعان ما انتشرت الحركة

في ربوع مصر كلها، وفي دول أخرى وكونت تنظيمًا دوليًا يجمع فروعها الخارجية. وبلور مؤسسها حسن البنا فكرًا سياسيًا حركيًا يركّز على عدم جواز تعدد الأحزاب السياسية في الدولة الإسلامية. فالحزبية عند البنا مرادف للفرقة والخلاف، فضلًا عن أنها ليست من أسس النظام السياسي الإسلامي.

كما أنه على الرغم من أن المعارضة السياسية «واجب ديني فرضه الله، إلا أنه اعتبر أن المعارضة السياسية الغربية بدعة» لأنها تقوم على افتراض جعل السلطة هدفًا أساسيًا للمعارضة بحجة تمكينها من تطبيق برنامجها، واشترط أن تقوم المعارضة في النظام الإسلامي على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. لكنه لم يحدد هل من الجائز وجود معارضة للحكومة الإسلامية أم لا، وهل من حق تلك المعارضة أن تسعى للوصول إلى السلطة أم لا[5]. واصطدمت الحركة بالنظام السياسي المصري ثلاث مرات: **الأولى** في عام 1948 عندما اغتالت رئيس وزراء مصر ورد النظام باغتيال مؤسس الحركة وحظر الجماعة. **والثانية** في عام 1954 عندما حاول أحد كوادرها اغتيال عبد الناصر، الأمر الذي أدى إلى حظر الجماعة مرة ثانية. **والثالثة** عندما اصطدمت بالسادات في عام 1981 ما أدى إلى اعتقال كوادرها على الرغم من أن السادات كان قد أطلق تلك الكوادر من السجون في عام 1974، وتعاون معهم لتحجيم الناصريين واليساريين. وشهدت سنوات حكم مبارك الثلاثين موجات من الشد والجذب مع الجماعة تراوحت بين السماح لكوادرها بخوض الانتخابات بالاتفاق مع النظام، وتوجيه الضربات المتتالية لوضعها في حالة الدفاع الدائم. وشاركت جماعة الإخوان في الانتخابات البرلمانية التي أجراها نظام مبارك بالاتفاق مع النظام وفازت في انتخابات عام 2005 بثمانية وثمانين مقعدًا في مجلس الشعب، وعمل النواب الإخوان في المجلس بالتعاون مع النظام. كما شاركت في الجولة الأولى من آخر انتخابات برلمانية أجراها مبارك في عام 2010 لكنها، عندما اتضح تصميم النظام على عدم إنجاح أي من مرشّحيها

---

(5) إبراهيم البيومي غانم، «الفكر السياسي للإمام حسن البنا،» (رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 1990)، ص 238-231.

انسحبت في الجولتين الثانية والثالثة على الرغم من مقاطعة القوى السياسية الأخرى الانتخابات ابتداء. وتتبع الجماعة منهجًا دعويًا سياسيًا للوصول إلى أهدافها عن الطريق الإصلاحية وليس الطريق الثورية. وعندما قامت الثورة لم تتوقعها الجماعة ولم تشارك في تفجيرها، ثم شاركت في الحوار مع النظام الذي دعى إليه عمر سليمان، نائب الرئيس، وفي الحوار وافقت الجماعة على استمرار مبارك في الحكم حتى أيلول/ سبتمبر 2011 مقابل الاعتراف بها، وسنعود إلى تلك القضية بعد قليل. وعندما تنحى مبارك كانت جماعة الإخوان المسلمين أسرع التيارات الإسلامية إلى اقتناص اللحظة، بالتفاهم مع المجلس الأعلى للقوات المسلحة في شأن ترتيبات المرحلة الانتقالية، ما يمكّنها من حصد الأكثرية في المجالس النيابية، وحصد منصب رئيس الجمهورية، كما سنرى في ما بعد.

أما التيارات السلفية فمتعددة مثل جماعة أنصار السنّة المحمدية، والدعوة السلفية، والجمعية الشرعية للعاملين بالكتاب والسنّة، والسلفية المدخلية، والأخيرة هي امتداد مباشر للسلفية المدخلية السعودية. تاريخيًا لم تكن تلك الجماعات تؤمن بالاشتغال بالسياسة حيث نظرت إلى السياسة على أنها تنطوي على إعطاء تنازلات للحكومات مقابل السماح لهم بالمشاركة، كما ركّزت على دعوة الناس سلميًا وجهريًا إلى اتباع السلف في العبادات والمعاملات ونبذ التكلم والرأي ورفض الحضارة الغربية في جوانبها الثقافية[6]. بيد أن الجماعات السلفية الجهادية، مثل الجماعة الإسلامية وجماعة الجهاد، خرجت عن هذا الخط واستعملت العنف السياسي ضد الأنظمة. كانت جماعتا الجهاد والجماعة الإسلامية أبرز الجماعات السلفية الجهادية في مصر. وتلقت الجماعتان ضربات أمنية قوية أدخلت كثيرًا من قادتها السجون. وفي السجون قاموا بمراجعات فكرية تضمنت الرجوع عن استعمال العنف. وكان أشهرها مراجعات سيد الشريف مُنظّر جماعة الجهاد[7].

---

(6) أحمد موسى بدوي، «السلفية المصرية المعاصرة: محاولة للتمييز،» الديمقراطية، العدد 38 (نيسان/ أبريل 2010)، ص 64-57.

(7) في تعريف أفكار السلفيين والسلفيين الجهاديين، انظر: دليل الحركات الإسلامية في العالم

بعد الثورة أُفرج عن قادة الجماعتين، ومن أشهرهم طارق وعبود الزمر من الجماعة الإسلامية. لكن تبيّن أنه ظهر بدلًا منهم جيل جديد من السلفيين الجهاديين الذين تمركزوا في شبه جزيرة سيناء. يتألف هذا الجيل من تنظيمات مثل جماعة التكفير والهجرة، وهي امتداد لجماعة قديمة بهذا الاسم، ومركزها العريش، وتنظيم مجلس شورى المجاهدين في أكناف بيت المقدس، وهو على صلة بتنظيم القاعدة، وأنصار بيت المقدس، وهو التنظيم الذي يقوم بتفجير أنابيب الغاز الطبيعي بين مصر وإسرائيل. تتميز تلك الجماعات الجديدة بأنها لا ترى وسيلة لتحقيق أهدافها سوى العنف المسلح، ولا تعترف بالتيارات الإسلامية الأخرى، بمن فيها الإخوان الذي يعتبرونه جماعة غير جهادية لأنه قبل المشاركة في العملية الديمقراطية، وهي عملية مرفوضة ابتداء عند الجهاديين. كما أنهم يرفضون المراجعات التي قامت بها جماعة الجهاد. وهذه الجماعات أيضًا مرتبطة بالتمويل والتسليح بتنظيم القاعدة، كما أنها تسعى علنًا إلى إقامة إمارة إسلامية مستقلة في سيناء(8).

بالنسبة إلى التيار الصوفي، فهو أكبر التيارات الإسلامية عددًا وأقلها ميلًا إلى الاهتمام بالسياسة. ويتألف هذا التيار من سبعة كتل كبرى هي الرفاعية والقادرية الجيلانية والشاذلية والدسوقية والعزمية والخلوتية والبدوية. وتنتظم تلك الكتل في المجلس الأعلى للطرائق الصوفية، وهو مجلس تشارك فيه بعض وزارات الدولة بما فيها وزارة الداخلية. وتركّز تلك التيارات على النواحي الروحية وقراءة الأوراد والأذكار، وحتى ما بعد ثورة 25 يناير لم يكن لها أي اهتمام بالسياسة، اللهم إلا من خلال تأييد النظام الحاكم، ورفع بعضها شعار «نحن الأمن، والأمن نحن». ولذلك كانت من أقل الحركات دعمًا للثورة وآخرها انخراطًا في النشاط السياسي بعد الثورة.

(القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، 2006)، العدد الأول، ص 13-26. انظر أيضًا: عبد الحكيم أبو اللوز، «السلفية التقليدية والسلفية الجهادية،» الديمقراطية، العدد 38 (نيسان/ أبريل 2010)، ص 35-44، وحسن سلامة، «السلفيون في مصر... معضلة أم حل؟» الديمقراطية (نيسان/ أبريل 2010)، ص 65-76.

(8) راجع التقرير المنشور في المصور، 15/ 8/ 2012.

بالنسبة إلى الأزهر فهو مؤسسة مرتبطة رسميًا بالدولة، وإن كان ذلك لا يعني بالضرورة التبعية لها. وتراوح دوره السياسي وعلاقته بالسلطة بين نموذجين: **الأول** يمكن أن نسميه النموذج الكفاحي المستقل حيث يقوم الأزهر بدور مستقل عن السلطة السياسية بل ويعمل على ترشيدها والضغط عليها لحماية مصالح البشر، ومقاومة المحتلين. فيروي الجبرتي كيف كان الأزهر مركزًا للمقاومة ضد الحملة الفرنسية. أما النموذج **الثاني** فهو النموذج المهادن الذي ينهض على مفهوم طاعة الحاكم حتى لو كان جائرًا، تحت دعوى طاعة أولي الأمر. ففي بعض الحالات هادن شيخ الأزهر الحكام، كما حدث عندما تعاون الشيخ عبد الله الشرقاوي مع نابوليون، ودعم شيخ الأزهر الطنطاوي نظام مبارك دعمًا كاملًا. كذلك اختلف دور شيخ الأزهر باختلاف شخصية من تولى المنصب من ناحية، ومدى توافر السياق الاجتماعي المساند للشيخ للقيام بدور كفاحي مستقل من ناحية ثانية، وعلى مدى بطش السلطة السياسية من ناحية ثالثة، ومدى وجود مؤسسات سياسية فاعلة من ناحية رابعة. وسنرى أن هذه المقولات تنطبق على الدور الذي قام به الأزهر في ثورة 25 يناير. وبطبيعة الحال فإن دار الإفتاء تُعد مكونًا مكملًا للأزهر، فدار الإفتاء والأزهر مكونان للإسلام الرسمي في مصر.

يلاحظ أن دور الأزهر في السياسة المصرية تضاءل منذ عقد الستينيات من القرن الماضي بعد إحكام الدولة قبضتها على الأزهر، كما أن المكوّن الأزهري في الخطاب الديني تضاءل بدوره في مقابل صعود الخطابات السلفية والإخوانية، إضافة إلى الجماعات الجهادية. ويرجع ذلك بالأساس إلى الدعم الخارجي الذي تتلقاه التيارات السلفية والإخوانية. ومن ثم نجد أن الأزهر لم يعد هو المصدر الوحيد في مصر لتخريج الدعاة بعد أن قامت جمعيات سلفية بإنشاء معاهد لهذا الغرض في معظم قرى مصر تقريبًا حيث ينتشر بينهم خطاب سلفي جامد، بل يحضر إليهم دعاة من السعودية لتأهيلهم[9].

التيارات الإسلامية سالفة الذكر ليست على علاقة توافق بعضها مع بعض

---

(9) جابر عصفور، «الأزهر والخطاب الديني،» الأهرام، 21/ 10/ 2011.

إلا في حالات الضرورة. بل إن بعضها يكفّر الآخر صراحة. فالتيار السلفي الجهادي ينتقد الإخوان لتركيزهم على السياسة أكثر من مسائل العقيدة. ونشر أحمد عشوش، أحد قادة هذا التيار، كتابًا باسم **الحصاد المر للإخوان والسلفيين** اتهم فيه الإخوان والسلفيين بأنهم قد فوتوا الفرصة لتطبيق الشريعة بعد الثورة حين عملوا بالسياسة من خلال التعديلات الدستورية، كما أنهم اختاروا أقباطًا وعلمانيين واشتراكيين في لجنة وضع الدستور، وعملوا على وقف الثورة والمساعدة في قمع الشباب الثوري وتفضيل العمل السياسي بالدعوة إلى التصويت على التعديلات الدستورية والانتخابات البرلمانية[10]. بينما يرفض الإخوان والسلفيون التيار الصوفي على أساس أنه أدخل البدع في العقيدة، كما يقوم السلفيون بهدم الأضرحة التي يتبرك بها الصوفيون، في وقت تعادي فيه الصوفية التيارين السالفين بل تعتبر أن السلفيين سيعيدون مصر إلى عصر الجاهلية إذا وصولوا إلى الحكم[11]، وقال الشبراوي، زعيم الطريقة الشبراوية الصوفية، إن الإخوان والسلفيين هم «خوارج هذا الزمان» وإنهم نصّبوا أنفسهم «أوصياء على الدين» وهو ما دعى أنصار الطريقة الشبراوية إلى تكوين «جبهة الإصلاح الجهادي» وهي جبهة مسلحة لمقاومة السلفيين، في ما يعد تطورًا نوعيًا في الممارسة السياسية للصوفيين[12]. وعمومًا فهم أكثر ميلًا إلى التيار الليبرالي منهم إلى التيارات الإسلامية الأخرى، عدا الأزهر.

ما الوزن السياسي للتيارات الإسلامية (عدا التيار الرسمي) في المجتمع المصري؟ هل من الصحيح أنهم يشكلون أغلبية؟ هناك رأيان في تلك المسألة. طبقًا للرأي **الأول** فإن التيارات الإسلامية لا تشكّل أغلبية في مصر. يقول سامح عاشور، نقيب المحامين: «إن معركة الرئيس أظهرت عدم أغلبية

(10) المشهد (القاهرة) 29/ 7/ 2012، انظر: حلمي سالم، «جذور عداء السلفيين للصوفيين،» الأهالي، 8/ 9/ 2012.

(11) تصريحات محمد علاء أبو العزايم، «قيادي صوفي: السلفيون سيعيدون مصر لعصر الجاهلية،» http://www.sudaneseonline.com/cgi-bin/sdb/2bb.cgi?seq=msg&board=350&msg=1323428433

(12) الموجز، 6/ 8/ 2012.

التيار الإسلامي»[13]. كذلك يقول حمدين صباحي، المرشّح السابق لرئاسة الجمهورية: «إن الإسلاميين أقلية بمصر»[14]. كما يرى وحيد عبد المجيد، عضو مجلس الشعب السابق، أنه من دون التحالف الديمقراطي بين حزب الحرية والعدالة الذي أسسه الإخوان، وبين عدد من الأحزاب الأخرى ما كان لهم أن يحصدوا المقاعد التي حصدوها في الانتخابات البرلمانية. ومن ثم يخلص إلى أن النتيجة التي حصل عليها حزب الحرية والعدالة «لم تكن تعبّر بدقة عن وزن الإخوان بمفردهم»[15]. أما الرأي الثاني فيؤكد أن الثورة المصرية اقترنت «بسيادة قوى الإسلام السياسي والتي كان لها ثقل نسبي أكبر بكثير من القوى الأخرى في حقبة ما بعد ثورات الربيع العربي، وغالبًا سوف يستمر هذا الوضع لفترة غير قصيرة نسبيًا»[16].

الحق أنه كي نتبين وجه الحقيقة في الرأيين علينا أن نتأمل نتائج الانتخابات التي جرت بعد 25 كانون الثاني/ يناير، وهي الانتخابات البرلمانية، وانتخابات الجولة الأولى للرئاسة، وانتخابات الجولة الثانية للرئاسة. وفي رأينا أن نتائج الانتخابات البرلمانية ليست ذات دلالة لأنها جرت على أساس قانون انتخابي غير دستوري، ما أبطل البرلمان الذي جاء بموجب هذا القانون، كما أن نتائج الجولة الثانية من انتخابات الرئاسة ليست ذات دلالة أيضًا لأنه جرى فيها استقطاب شديد أدى الى أن قطاعات صوتت لمرشح الإخوان ليس تفضيلًا له لكن لمنع المرشح المنافس، أحمد شفيق، من الفوز لأنه كان آخر رئيس وزراء لمبارك. ومن ثم فإن الجولة الأولى لانتخابات الرئاسة هي التي عبّرت بحق عن وزن التيارات الإسلامية. ترشّح في تلك الجولة ثلاثة مرشحين ذوي توجه إسلامي هم محمد مرسي، وعبد المنعم أبو الفتوح، ومحمد سليم العوا. وقد حصد هؤلاء 10.07 ملايين

---

(13) http://www.masrawy.com/news/egypt/politics/2012/june/23/5129121.aspx

(14) http://maktoob.news.yahoo.com/

(15) وحيد عبد المجيد، ««الإخوان» بدون «التحالف الديمقراطي». هناك فرق،» الأهرام، 2012/5/15.

(16) أسامة الغزالي حرب، «الإخوان أم الطغيان!» الأهرام، 2012/7/25.

أصوات من إجمالي 23.67 مليون صوتًا، أي بنسبة 42 في المئة من إجمالي المصوتين، ما يعني أنهم لم يمثّلوا أغلبية.

ثانيًا: التيارات الإسلامية واندلاع ثورة 25 يناير

من المؤكد أن التيارات الإسلامية بمختلف مشاربها لم تشارك في الثورة عند اندلاعها في 25 كانون الثاني/ يناير 2011، بل إن بعضها قدّم خطابات ترفض الثورة وتطالب بطاعة الحاكم. بالنسبة إلى الإخوان، أصدروا بيانًا يوم 19 كانون الثاني/ يناير تضمّن جملة مطالب إصلاحية موجهة إلى النظام الحاكم أهمها: إنهاء حالة الطوارئ وحلّ مجلس الشعب والعفو عن جميع المعتقلين السياسيين. كما لم توقّع الجماعة بيان القوى السياسية الصادر في 23 كانون الثاني/ يناير الذي دعي إلى المشاركة في تظاهرات يوم 25 كانون الثاني/ يناير[17]. كما أصدرت الجماعة في اليوم ذاته بيانًا ثانيًا رفضت فيه تهديدات جهاز الأمن التي هدفت إلى ثني الجماعة عن المشاركة في تظاهرات يوم 25 كانون الثاني/ يناير. وفي يوم 25 كانون الثاني/ يناير ذاته لم تشارك الجماعة رسميًا لكنها سمحت لبعض كوادرها الشبابية بالمشاركة بشكل اختياري من دون أن تعلن صلتها بهم، وحضر بعض قادة الجماعة إلى ميدان التحرير ليس للمشاركة وإنما لتقويم الوضع الميداني. كانت الجماعة تتحوط إزاء احتمال إخفاق تظاهرات 25 كانون الثاني/ يناير ما سيؤدي إلى بطش جهاز الأمن بها. ومن ثم لم تعلن المشاركة واقتصرت على التعبير عن مطالب إصلاحية كانت دون مستوى مطالب شباب الثورة. لكن الجماعة أصدرت بيانًا في 26 كانون الثاني/ يناير أكدت فيه مشروعية تظاهرات 25 كانون الثاني/ يناير وأنها ستشارك في التظاهرات التالية، لكنها كررت مطالبها الإصلاحية. وفي يوم 28 كانون الثاني/ يناير لم تشارك الجماعة إلا بعد انهيار الشرطة بعد عصر هذا اليوم. وفي 29 كانون الثاني/ يناير أصدرت الجماعة بيانًا يدور حول المطالب

(17) وقّع البيان القوى التالية: الجبهة الديمقراطية والعمل والغد والكرامة والاشتراكيون والثوريون وتيار التجديد الاشتراكي ومركز آفاق الاشتراكي والحركة الشعبية الديمقراطية للتغيير ومحمد البرادعي.

الإصلاحية مرة أخرى في وقت كان فيه ثوار يرفعون شعار «الشعب يريد إسقاط النظام»، وهو الشعار الذي لم تتبناه الجماعة إلا يوم 31 كانون الثاني/ يناير في بيانها الصادر في هذا اليوم. ويلاحَظ أن الجماعة لم تستخدم مصطلح «إسقاط النظام» وإنما مصطلح «ترك النظام السلطة»(18). ولما بدت واضحة هجمة النظام لضرب ثوار التحرير يوم 2 شباط/ فبراير شاركت الجماعة في ما عرف باسم «معركة الجمل» في ذاك اليوم التي انتهت بهزيمة مؤيدي النظام. ويمكن القول إن تلك المشاركة أدت دورًا مهمًا في انتصار الثوار. لكن في الوقت ذاته أرسل الإخوان إشارات بالاستعداد للمشاركة في جلسات الحوار الوطني التي دعى إليها عمر سليمان، نائب الرئيس في 4 شباط/ فبراير. وفي الحوار وافق الإخوان على تشكيل لجنة لإعداد تعديلات دستورية في غضون شهور، والعمل على إنهاء حالة الطوارئ وتشكيل لجنة وطنية للمتابعة، ما كان يعني الموافقة على بقاء مبارك حتى نهاية مدته الرئاسية في أيلول/ سبتمبر 2011 (19). من ناحية أخرى، التقى سعد الكتاتني ومحمد مرسي، القياديان الإخوانيان، بعمر سليمان منفردين وبشكل سري لوضع خطوط التفاهمات السابقة موضع التنفيذ. وأدى هذا إلى احتجاج بعض أعضاء مكتب الإرشاد وشباب الجماعة في ميدان التحرير، وهو ما أدى إلى تراجع الإخوان وتمسّكهم بترك مبارك السلطة ورفض التنازلات التي قدمها النظام(20).

كانت التيارات السلفية أكثر التيارات الإسلامية معارضة لثورة 25 يناير. وكانت هذه المعارضة جزءًا من فكرها الذي يرفض أي خروج على الحاكم. وصرح ياسر برهامي، أحد زعماء الدعوة السلفية: «نرى عدم المشاركة في تظاهرات الخامس والعشرين من كانون الثاني/ يناير. وكلام المشايخ واضح

(18) البيانات منشورة في: عمرو هاشم ربيع، محرر، وثائق 100 يوم على ثورة 25 يناير (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، 2012).

(19) http://ar.wikipedia.org/wiki/

(20) أميمة عبد اللطيف، «الإسلاميون والثورة،» في: الثورة المصرية: الدوافع والاتجاهات والتحديات (الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 223-224.

جدًا وذلك لأن الأوضاع مختلفة بين مصر وتونس»[21]. كذلك قال محمد عبد المقصود، أحد كبار رجال التيار السلفي، في عقب اندلاع الثورة: «نحن نحرّم الخروج الذي يسفك دماء ويؤدي لفساد. وتحريم الخروج بدأه القرطبي والنووي وابن حزم وذلك لدرء الفتن»[22].

كما أصدر الداعية السلفي محمد السيوطي بيانًا في 5 شباط/ فبراير يعارض التظاهرات ويدعو إلى طاعة الحكام «وإن بلغوا في العسف والجور حد ضرب الرعية وأخذ أموالهم»، وأضاف قائلًا: «السمع والطاعة للحكام البار منهم والفاجر حتى لو غلبهم بالسيف حتى صار خليفة أو حاكمًا، وليس لأحد أن يطعن عليهم أو ينازعهم (....) من خرج على إمام المسلمين فقد شق عصا المسلمين». وأضاف داعيًا إلى قتال الثوار: «يجب قتال الفئة الباغية (أي المتظاهرين) حتى ترجع إلى طاعة الإمام». وحظر الاعتراض على فتواه لأنها «لا تمثل رأيًا لكنها تعتمد على النصوص الثابتة»[23]. ومن ثم لم تشارك التيارات السلفية في يوم 25 كانون الثاني/ يناير، ولم تشارك في جمعة الغضب يوم 28 كانون الثاني/ يناير، ولم تعلن موقفًا إلا يوم 29 كانون الثاني/ يناير حيث اقتصرت على حث «المسلمين» على حماية الممتلكات والأمن. وربما كان الاستثناء هو حركة حفص السلفية التي دعت في 21 كانون الثاني/ يناير إلى المشاركة في تظاهرات 25 كانون الثاني/ يناير، ودعت أيضًا إلى المشاركة في جمعة الغضب يوم 28 كانون الثاني/ يناير. وابتداء من 22 آذار/ مارس أعلنت الحركات السلفية قرارها بالانخراط في السياسة، ما مثّل تغييرًا جذريًا في فلسفتها. وفسر قادة الدعوة السلفية ذلك بأنه نتيجة «لتوافر قدر كبير من الحرية يمنع أن تفرض على الحركة تنازلات، وليس في الانتخابات تزوير» و«لتوجيه الشعب المصري إلى ما يتوافق مع مرجعيته الإسلامية»[24]. ولم يُعرف موقف محدد للسلفيين الجهاديين حيث كانوا في السجون. بينما أيد السلفيون

(21) انظر «الخريطة السلفية في مصر،» الأهرام، 5/ 8/ 2011.

(22) سلامة، «السلفيون في مصر».

(23) نقلًا عن الأهالي، 16/ 11/ 2011.

(24) عبد اللطيف، ص 245.

الجهاديون في الخارج ثورة 25 يناير، إذ أصدر أيمن الظاهري، زعيم تنظيم الجهاد، بيانًا رحب فيه بالثورة المصرية باعتبارها «مكملًا للحرب التي تخوضها القاعدة»، ورفض القيام بأي أعمال عنف في مصر تستهدف المسيحيين[25].

بالنسبة إلى الصوفيين، عارضوا صراحة ثورة 25 يناير، ولم يشاركوا في أي من تجلياتها باستثناء بعض شباب الصوفية. فالمؤسسات الصوفية لم تشارك بل دعت المصريين إلى طاعة الحاكم. ويجب أن نذكر أن عبد الهادي القصبي، شيخ مشايخ الطرائق الصوفية، كان معيّنًا من النظام كما كان عضوًا في الحزب الحاكم. وأدى ذلك إلى ظهور «جبهة الإصلاح الصوفي» قبل الثورة لمعارضة تدخل النظام في الشؤون الصوفية. بيد أن تلك المعارضة لم تمتد لمعارضة النظام في محنته[26].

أما شيخ الأزهر، أحمد الطيب، فعارض الثورة يوم 25 كانون الثاني/ يناير ودعى المتظاهرين إلى الانصراف من ميدان التحرير، وأكد أن تواصل التظاهرات حرام شرعًا، كما أنها دعوة إلى الفوضى[27].

كما أن المفتي، علي جمعة، كان أكثر وضوحًا من شيخ الأزهر في التحريم، إذ قال في أحاديث متعددة إن تلك التظاهرات هي «فتنة»، و«خروج على الشرعية»، ومن ثم فهي «حرام حرام حرام». دعي الثوار إلى العودة إلى بيوتهم مكتفين بما لديهم «الزموا بيوتكم»، وإلى تأييد الشرعية التي يمثلها حسني مبارك «بطل الحرب والسلام الذي أمرنا أن نطيعه»، والذي يمثّل الشرعية لأنه منتخب من الشعب، بل إنه أجاز قتل الثوار باعتبار أنهم دعاة الفتنة[28].

---

(25) نواف القديمي، الإسلاميون وربيع الثورات: الممارسة المنتجة للأفكار (الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2011)، ص 28.

(26) عمار علي حسن، «الدور السياسي للطرق الصوفية في مصر بعد 25 يناير،» http://studies.aljazeera.net/reports/2011/08/20118110525276813.htm

(27) «شاهد شيخ الأزهر قبل وبعد ثورة 25 يناير،» http://www.youtube.com/watch?v=yxNNi1IEUyU&feature=related

(28) في نص تصريحات المفتي علي جمعة، «مفتي الأزهر يحرم ثورة 25 يناير لنفاق مبارك ورد القرضاوي،» http://www.youtube.com/watch?v=J4LoHVYENrQ&feature=related

بالنسبة إلى الشيعة المصريين لا يعرف على وجه التحديد عددهم وإن كان المتحدث باسمهم يقدّر العدد بثلاثة ملايين نسمة[29]. وينتظم الشيعة في مصر في مؤسسات عدة، أهمها المجلس الأعلى لرعاية آل البيت، والمجلس العالمي لرعاية آل البيت، وجمعية آل البيت وغيرها. لم يكن الوجود الديني والسياسي للشيعة ظاهرًا في مصر قبل الثورة لكن هذا الوجود بدأ يصعد بشكل ظاهر بعد الثورة نتيجة سقوط نظام مبارك. وواجه مشكلة مهمة هي رفض التيارات السنّية وفي مقدمها الأزهر ودار الإفتاء الاعتراف بوجود التيار الشيعي في مصر، بل وتعهّد المؤسستين علنًا بمحاربة الوجود الشيعي على أساس أن مصر دولة سنّية فحسب. ولهذا فإن التيار الشيعي مشغول بالدفاع عن شرعية وجوده ولم يُعرف له دور واضح في السياسة المصرية بعد 25 كانون الثاني/ يناير. ولذلك فإننا لن نتناوله في هذا البحث.

ثالثًا: التيارات الإسلامية تنخرط في السياسة: قضية الدستور أولًا

ظهرت التيارات الإسلامية بشكل رسمي على سطح السياسة المصرية ابتداء من 18 شباط/ فبراير 2011، أي في الجمعة الأولى بعد تنحي مبارك. ففي تلك الجمعة احتفل المصريون برحيل مبارك، لكن بدت واضحة هيمنة تيار الإخوان على تنظيم تلك الجمعة، حيث حضر خصيصًا من قطر الشيخ يوسف القرضاوي وقام بإمامة المصلين في ميدان التحرير، وحوّل المناسبة السياسية مناسبةً دينيةً تم فيها استبعاد غير المسلمين عمليًا من الاحتفال، بل واستبعاد العناصر الشبابية التي بادرت بشن الثورة في 25 كانون الثاني/ يناير، وعلى رأسهم وائل غنيم، أحد كبار قادة شباب الثورة، من الميدان. وأدى ذلك إلى تحول احتفال المصريين جميعهم من مناسبة وطنية إلى مناسبة إسلامية خالصة، يقودها تيار إسلامي معيّن هو تيار الإخوان. وقام الشيخ القرضاوي بإلقاء خطبة الجمعة تحيطه مجموعة من قادة الإخوان، ثم قام بإمامة المشاركين في صلاة

---

(29) http://dostor.org/

الجمعة ثم صلى صلاة الغائب على الشـهداء. بل إنه زاد على ذلك بأن دعى إلى صلاة العصـر جمع تقديم، وهو أمر ليس واجبًا علـى الحاضرين. وبذلك تحوّل ميدان التحرير إلى مسـجد، وتحولت المناسـبة الوطنية إلى صلاة للمسلمين، ما مثّل خلطًا واضحًا ومبكرًا بين السياسة والدين مهّد لتعاظم هذا الخلط في ما بعد في مسـار الثورة. كما منع المحتفلون الإسـلاميون وائل غنيم، أحد القادة الذين دعوا إلى الثورة وفجروها، من الحديث إلـى ثوار ميدان التحرير. وهناك لقطات للنائب الإخواني السـابق محمد البلتاجي، وهو يعتـرض طريقه إلى الميكروفون فاضطره هـذا إلى المغـادرة متخفيًـا بعلم مصر حتـى لا يثير خروجه تسـاؤلات الحاضريـن ويؤدي إلـى تعكير صفو الاحتفـال. كما قام البلتاجـي بالإعلان عن المطالب التسعة الباقية للثوار، كما لو أنه هو صاحب تلك الثورة بمفرده.

كوّنت التيارات الإسـلامية أول مرة في تاريخها أحزابًا سياسـية كي تنافس بها في الانتخابـات. لم تخفِ تلك التيارات أن الأحـزاب الجديدة هي «ذراعها السياسـية»، أي إنهـا أحزاب تقوم على أسـاس ديني وهو مـا كان يخالف قانون الأحـزاب السياسـية الصادر فـي 28 آذار/ مـارس 2011. هكذا أنشـأ الإخوان حزب الحرية والعدالة، وأنشأ السلفيون أحزاب النور والأصالة والبناء والتنمية، كما أنشـأ الصوفيون حـزب التحريـر الصوفـي. وكان الصوفيون آخـر التيارات الإسلامية التي أنشـأت أحزابًا، ولذلك على الرغم من قوتهم العددية لم تترجم تلـك القوة في نتائج انتخابـات البرلمان في عام 2011. كذلـك أفرج المجلس العسكري عن السـلفيين الجهاديين من أمثال عبود وطارق الزمر وتحوّل هؤلاء فجأة نجومًا إعلاميين وألّفوا أحزابًا سياسية.

تُعَـد قضيـة الدسـتور أم الانتخابات أولًا هـي أهم قضية قاتلـت من أجلها التيـارات الإسـلامية، فضـلًا عن أنهـا أدت فـي النهايـة إلى تعثّـر مسـار الثورة المصرية. ولذلك سنعطيها قدرًا أكبر من الاهتمام.

كوّن المجلس الأعلى للقوات المسلحة في 18 شباط/ فبراير 2011 لجنة للتعديـلات الدسـتورية، أي لاقتراح تعديلات على دسـتور عام 1971 برئاسـة المستشار طارق البشري. وكان المستشار قد صرّح قبل تكوين اللجنة أن الدولة

المصرية الجديدة «يجب أن تكون إسلامية طبعًا»، كما أن المحامي الإخواني صبحي صالح عُين عضوًا في تلك اللجنة، كما ضمت أحد المتعاطفين مع الإخوان، عاطف البنا، ولم تضم أيًا من المنتمين إلى التيارات السياسية الأخرى. ومن ثم كان من الواضح أن تشكيل لجنة التعديلات الدستورية لا يمثّل مختلف اتجاهات الرأي العام المصري وإنما يسوده تيار الإخوان. كان من المفروض أن تكون تلك اللجنة منتخبة أو على الأقل متوازنة في تمثيلها للمصريين. لكنها لم تكن كذلك.

أتت لجنة التعديلات الدستورية بأحد عشر تعديلًا دستوريًا تتوافق مع التوجهات الفكرية لرئيسها، كان أهمها أن تجرى الانتخابات البرلمانية أولًا ويقوم الأعضاء المنتخبون في البرلمان الجديد باختيار اللجنة التأسيسية التي ستقترح الدستور، ما يعني أن الأغلبية البرلمانية ستقترح الدستور طبقًا لما يوافق توجهاتها، على الرغم من أن اللجنة التأسيسية أعلى من البرلمان، ولا يمكن دستوريًا أن يقوم المجلس الأدنى باختيار المجلس الأعلى. واعترضت القوى المدنية على مشروع التعديلات، لكن المجلس العسكري لم يكترث لهذا الاعتراض، وتم الاستفتاء على التعديلات في عملية اختلط فيها الدين بالسياسة، وتم فيه تصوير الموافقة على التعديلات على أنها موافقة على تطبيق الشريعة الإسلامية. لكن أصرت القوى ذات التوجه الإسلامي على مسار الانتخابات قبل الدستور. وسارع المجلس العسكري بدفع مشروع التعديلات إلى استفتاء في 19 آذار/ مارس 2011 حيث نزلت القوى الإسلامية إلى الساحة لتصور الأمر على أنه استفتاء على الشريعة الإسلامية وليس على تعديلات دستورية، كما أن بطاقة الاستفتاء كانت تتضمن إيحاء بشكل الإجابة حيث إن الموافقة بنعم تكون على دائرة خضراء والاعتراض بلا يكون على دائرة سوداء، ما أدى إلى موافقة حوالى 77 في المئة من الناخبين على التعديلات المقترحة، مع اعتراض القوى المدنية بمن فيها الأقباط على مشروع التعديلات، وهو ما دقّ إسفين الانشقاق الطائفي أول مرة بعد الثورة، كما وضع مصر على مسار مقلوب لا تزال تعاني آثاره. أكثر من ذلك، فإن القوى الإسلامية رفضت تمامًا أي نقاش في شأن التعديلات، وهددت من يطالب بتغييرها بأنه سيواجه عواقب

لا يمكن تحمّلها، فأدخل هذا أول مرة لغة التهديدات السياسية في ساحة السياسة المصرية الجديدة.

كان من المفترض أن تلك التعديلات هي تعديلات على دستور عام 1971، وبالتالي يجب أن يعاد العمل بهذا الدستور معدلًا. لكن المجلس الأعلى للقوات المسلحة، وبعد إعلان نتيجة الاستفتاء، أصدر إعلانًا دستوريًا جديدًا لم يتم التشاور أو الاستفتاء بشأنه وأضاف إليه مواد التعديلات الدستورية، لكنه حذف من الإعلان بعض المواد التي تم الاستفتاء في شأنها. ويعني ذلك أن هناك نصوصًا تم الاستفتاء الشعبي عليها لكنها ألغيت من الإعلان الدستوري. فكان ثمة فجوة واضحة بين التعديلات والإعلان الدستوري وهو ما دعا القوى المدنية إلى أن تعلن أن الإعلان الدستوري ألغى التعديلات، وطالبت بالعودة إلى فكرة الدستور أولًا[30].

لكن التيارات الإسلامية التي تمسكت بقدسية التعديلات التي استفتي عليها لم تكترث لحقيقة أن بعض التعديلات تم حذفها على الرغم من التصويت عليها. فالتيارات الإسلامية كانت تعض بالنواجز أساسًا على فكرة أنها هي التي ستضع دستور مصر. أكثر من ذلك تضمن الإعلان الدستوري نصوصًا تبيَّن في ما بعد اتسامها بقدر كبير من التناقض مع الفكرة الديمقراطية، مثل النص على تحصين قرارات اللجنة المشرفة على الانتخابات الرئاسية من الطعن عليها، ما أثّر في نتائج انتخابات الرئاسة في حزيران/ يونيو 2012. لكن القوى الإسلامية، بمن فيها الإخوان، وافقت على الإعلان الدستوري على

---

(30) بالتحديد تضمّن الاستفتاء تعديلًا للمادة 189 أحكام عامة انتقالية وتتعلق بحق رئيس الجمهورية ومجلس الشعب في طلب تعديل مادة أو أكثر من مواد الدستور، كما تضمن تعديلًا للمادة 189 مكرر 1 وتتعلق بممارسة أول مجلس شورى بعد إعلان نتيجة الاستفتاء على تعديل الدستور. هاتان المادتان حذفتا من نص الإعلان الدستوري الصادر في 30 آذار/ مارس 2011 على الرغم من أنه تم الاستفتاء الشعبي عليهما، ما مثل إهدارًا لإرادة المستفتين، وهو الحذف الذي لم تعترض عليه التيارات الإسلامية، واكتفت بالتمسك بمادة وحيدة هي أن أعضاء البرلمان المنتخب هم الذين ينتخبون الجمعية التأسيسية على أساس أن تلك هي إرادة المستفتين التي لا يجوز الالتفاف عليها، على الرغم من أن الإعلان الدستوري التف بالفعل على مادتين من مواد الاستفتاء على التعديلات.

الرغم من أنه أسقط نصوصًا جاءت في التعديلات الدستورية التي استفتى عليها.

في هذا الإطار تفرّد الصوفيون بمعارضة مسار الانتخابات أولًا، والمطالبة بوضع الدستور أولًا، وانضموا إلى القوى المدنية والأقباط في تلك المطالب. وعبّر عن ذلك صراحة محمد علاء أبو العزايم، رئيس المكتب التنفيذي للطرائق الصوفية وعصام محيي الدين، الأمين العام لحزب التحرير المصري المنبثق من الصوفيين[31].

عندما أصر الإخوان والسلفيون على مسار الانتخابات أولًا، حاولت القوى المدنية التوصل إلى حل وسط أساسه الاتفاق على عدد من المبادئ التي تحكم تشكيل لجنة وضع الدستور والمواد التي سيتضمنها الدستور، والضوابط التي ستحكم اختيار أعضاء الجمعية التأسيسية التي ستضع دستور مصر القادم. ووافق المجلس العسكري على هذا الاقتراح وكلّف رئيس حزب الجبهة الوطنية بصوغ وثيقة تتأسس على الوثائق التي قدمها آخرون في شأن الموضوع ذاته. ويقول علي السلمي إن حزب الحرية والعدالة وافق على تلك الوثيقة، بما فيها معايير اختيار الجمعية التأسيسية ووقّع ذلك في اجتماع عُقد في 21 حزيران/ يونيو في مقر الكتلة البرلمانية للإخوان. لكن الحزب مع التيارات السلفية، أنكر توقيعه الوثيقة بزعم أنها تمثّل التفافًا حول استفتاء 19 آذار/ مارس، رغبة من الحزب في السيطرة على تشكيل الجمعية التأسيسية بعد أن يفوز بالأغلبية في السلفيين.

أصدر الإخوان والسلفيون بيانًا في 16 تموز/ يوليو 2011 جاء فيه: «لقد التزم الموقعون على هذا البيان بالحكمة وضبط النفس والعمل على تفويت فرصة من يحاولون القفز على مكتسبات الشعب المصري إلا أنهم لن يقفوا مكتوفي الأيدي مع ما يجري الآن من محاولات الالتفاف على مكاسبه وإنجازاته». وقّع البيان الهيئة الشرعية للحقوق والإصلاح، وجماعة

(31) راجع تلك التصريحات في: http://www.assafir.com/Windows/PrintSection.aspx?EditionId=2096&MulhakId=3030&reftype=menu&ref=lm

الإخوان المسلمين، وجماعة الدعوة السلفية بالإسكندرية، وجماعة أنصار السنّة المحمدية. ومجلس شورى العلماء، والجماعة الإسلامية بمصر. التهديد واضح في البيان. «لقد التزمنا بضبط النفس لكن ضبط النفس لن يستمر طويلًا». وبدأت تجليات هذا التطور الخطير في شكل إعلان التيارات الإسلامية عن تنظيم مليونية في ميدان التحرير يوم 29 تموز/ يوليو، عرفت باسم «جمعة قندهار» نسبة إلى غلبة السلفيين فيها للاحتجاج ليس على وضع الدستور أولًا فحسب، لكن على إصدار وثيقة المبادئ الحاكمة للدستور أيضًا.

كذلك صدر عن بعض قادة الإخوان والسلفيين اتهامات لأنصار مسار الدستور أولًا بأنهم «عصابة الولايات المتحدة»، وبأنهم «يخونون الشعب المصري» مع التهديد بما سمّوه ثورة ثانية. تطبيقًا لهذا التوجه فإنه عندما أعلن السلمي، نائب رئيس الوزراء السابق، مشروع الإعلان الدستوري الذي ينص على المبادئ الدستورية الحاكمة سارعت الجبهة السلفية إلى التنديد بالفكرة ومطالبة جماهير التيارات الإسلامية بالتظاهر ضدها حفاظًا على الهوية العربية والإسلامية ولحماية الإرادة الشعبية والانجازات التاريخية التي تحققت في ثورة 25 يناير المباركة (...) ورفضًا لكل محاولات الالتفاف لصالح قلة لا تعبّر إلا عن رأيها ولا تمثّل رأي الشعب». كما أعلن سعد الكتاتني، الأمين العام لحزب الحرية والعدالة، خطابًا لا يقل التهابًا عن الخطاب السلفي، حيث قال إن ردة الفعل في حالة تخطي الإرادة الشعبية ستكون «شعبًا غاضبًا في ميدان التحرير وفي غيره من ميادين مصر (...) إن إرادة الشعب المصري واجبة الاحترام وأنه لا أحد يملك تغييرها أو مصادرتها». بل إنه طالب السلمي بالاستقالة وإلا فإنه سيواجه عواقب وخيمة فاضطر الرجل إلى الاستقالة[32].

كذلك شارك المستشار البشري في رفض فكرة المبادئ الحاكمة للدستور باعتبارها مناقضة للاستفتاء الذي تولى هندسته[33].

---

(32) صبحي صالح، «وثيقة السلمي «قذرة ومنحطة»، www.masrawy.com/news/Egypt/Politics/2011/November/18/4603626.aspx

(33) تصريحاته في المصريون، 13/ 8/ 2011.

استند الائتلاف الإخواني السلفي إلى حجتين لرفض فكرة المبادئ الحاكمة للدستور. الأولى هي «أن فكرة إعداد وثيقة مبادئ حاكمة للدستور المصري الجديد في هذا التوقيت هي فكرة مرفوضة من حيث الأصل، وذلك لمصادمتها لما جرى الاستفتاء عليه، والثانية هي أن من سيكلّف إعداد هذه الوثيقة لا يمثّل جماهير الشعب المصري. والحق إن تأمل الحجتين الواردتين في البيان يدل على ضعفهما. فالاستفتاء الذى تمسكت به التيارات الإسلامية تم إهدار حجيته حينما أسقط المجلس العسكري بعض بنوده من نصوص الإعلان الدستوري الذي أصدره في 30 آذار/ مارس.

كانت المعضلة الرئيسة هي إصرار التيارات الإسلامية على استثمار اللحظة الراهنة للانفراد بتقرير مستقبل مصر انطلاقًا من مقولاتها الفكرية، مع وضع تلك المقولات في أطر دينية تنهي الحوار السياسي قبل أن يبدأ. ويتمثل ذلك في رفض الحوار في شأن وضع دستور مصر الآن ورفض الحوار في شأن وثائق المبادئ الحاكمة للدستور. فضلًا عن ذلك لوحظ الإصرار على تغليف الحوار السياسي بقوالب دينية، ومن ذلك إشارة أحدهم إلى الاستفتاء بأنه «غزوة الصناديق»، أو إشارة آخر إلى أن ترشحه للرئاسة هو «فريضة واجبة» (أي إنه على قدم المساواة مع الفرائض الدينية). كذلك خلط الإخوان والسلفيون بين حكم الأغلبية وديمقراطية التوافق. فصناعة الدستور لا تتم بالأغلبية لكنها تتم بالتوافق الوطني لأن الدستور هو الوثيقة الأسمى التي يجب أن يصنعها المصريون جميعهم وليس الأغلبية وحدها.

هكذا ذهب المصريون إلى الانتخابات البرلمانية والرئاسية من دون دستور، ما أدى إلى أنه بعد مرور حوالى عامين على الثورة ظلت مصر من دون دستور. ويقول علي السلمي إنه عند تلك النقطة بدأ «خريف الديمقراطية في مصر الثورة»[34]. لكن قبل أن ندلف إلى موضوع تقويم الأداء السياسي

(34) علي السلمي، «خريف الديمقراطية في مصر الثورة،» المصري اليوم، 28/ 8/ 2012.
وراجع في رواية علي السلمي لوثيقة المبادىء الحاكمة للدستور وتأكيده أنه سبق للتيارات =

للتيارات الإسلامية، يحسن أن نتوقف عند موضوع مهم أثير لدى الجماعة الثقافية المصرية، وهو: هل كان هناك تفاهم بين المجلس الأعلى للقوات المسلحة وجماعة الإخوان في شأن المسار الذي اتخذته الثورة، أي مسار الانتخابات أولًا؟

رابعًا: نظرية التفاهم بين العسكر والإخوان

طرح عدد من المثقفين نظرية «التفاهم» بين المجلس الأعلى للقوات المسلحة وحركة الإخوان. طبقًا لهذه النظرية فإن المجلس عقد صفقة مع الإخوان قبيل تنحي مبارك تجلّت في جمعة القرضاوي حيث احتكر الإخوان المشهد السياسي برعاية المجلس العسكري الحاكم. لكن التجلي الأكبر للتفاهم تمثَّل في تشكيل لجنة التعديلات الدستورية برئاسة البشري التي انحازت إلى المسار المواتي لهيمنة الإخوان على عملية صناعة الدستور. كان التفاهم يدور حول توزيع السلطة بين الطرفين بحيث يسيطر الإخوان على البرلمان مقابل دعمهم المرشح الذي يدعمه المجلس للرئاسة.

كان المجلس يهدف أيضًا إلى استعمال الإخوان لتحجيم شباب الثورة حيث رأى أعضاء المجلس أنهم مجموعة من عديمي الخبرة المدفوعين من الغرب وغير الجديرين بحكم مصر المستقبل. دافع عن تلك النظرية عدد من المثقفين المصريين ومنهم علي السلمي، نائب رئيس الوزراء السابق الذي أجبره الإسلاميون على الاستقالة لدفاعه عن فكرة المبادئ فوق الدستورية، إذ قال إنه منذ الاستفتاء على الإعلان الدستوري يحابي المجلس العسكري أفكار الإخوان[35]. كما قال الفريق حسام خير الله، المرشح الرئاسي، إن المجلس والإخوان متفاهمان، لكن من دون سوء نية[36]. كذلك قال مأمون

= الإسلامية أن وافقت عليها ثم عدلت عن موافقتها، انظر: علي السلمي، «الحقيقة في قضية المبادئ الأساسية للدستور،» الأهرام، 28/ 3/ 2012.

(35) تصريحات السلمي، «علاقة الإخوان بالمجلس العسكري «تطييب خواطر»،» www.masrawy.com/news/Egypt/Politics/2011/December/19/4682462.aspx

(36) حسام خير الله، «العسكري «مرَّبط» مع الإسلاميين.. ولكنه ليس سيئ النية،» http://www.masrawy.com/News/Egypt/Politics/2012/january/5/4712577.aspx

فنـدي إن ثمة صفقة بيـن الإخـوان والمجلس العسـكري هي صفقـة «البرلمان مقابل الرئاسـة»[37]. كما أكد الكاتب الصحافي عماد الدين حسـين في مقالة له بعنوان «الصفقة بين الإخوان والمجلس الأعلى» أن تصريحات محمود غزلان، القيـادي الإخوانـي، في كانـون الأول/ ديسـمبر 2011 عن منح قـادة المجلس العسكري الحصانة من توجيه الاتهامات إليهم لارتكابهم مجازر ضد الثوار يعد دليلًا على وجود تفاهم بين الطرفين[38].

كذلك أكد الاقتصـادي المصري جلال أميـن أن هناك تفاهمًـا «صامتًا» بين الإخـوان والمجلـس العسـكري هدفه توجيه مسـار الثـورة في اتجاهـات تحقيق مصالح الطرفين، وأن المجلس يعمل على تسهيل طريق الإخوان إلى السلطة[39].

كما قالت ميرفت التلاوي، وزيرة الشـؤون الاجتماعية السابقة، إن «هدف كل ما يفعله المجلس العسـكري هو تسليم البرلمان إلى «اتجاه معين»، وساقت دليلًا علـى ذلك الهجوم على جماعـات المجتمع المدني ومصادرة سـجلاتهم الماليـة، مـن دون أن يحـدث ذلـك بالنسـبة إلـى الجماعـات الإسـلامية وهي تتلقى أمـوالًا من الـدول العربية الخليجيـة[40]. كذلـك قال عبد اللـه المغازي، الأميـن العام المسـاعد للمجلس الاستشـاري الـذي تكوّن لمسـاعدة المجلس العسـكري علـى إدارة البـلاد، إن الأخير رفـض إصدار إعلان دسـتوري مكمل يضمن معايير تشـكيل الجمعية التأسيسـية للدسـتور بحيث تكـون ملزمة «نظرًا لوجود تنسيق بين الإخوان والعسكري يقضي بعدم التدخل في معايير وضوابط التأسيسية»[41]. أما عبد الستار المليجي، القيادي السابق بجماعة الإخوان، فقال بـدوره ردًا على سـؤال عن وجود صـراع بين الإخـوان والمجلس العسـكري: «هـذا كلام مـن لايفهـم فـي السياسـة. فالواقـع أن المجلـس الأعلـى للقـوات

(37) مأمون فندي، «صفقة البرلمان مقابل الرئاسة في مصر،» الشرق الأوسط، 3/ 12/ 2011.

(38) عمـاد الدين «صفقة الإخـوان والمجلس الأعلـى،» http://www.shorouknews.com/columns/view.aspx?cdate=06012012&id=9005c73f-14c8-435b-b715-7eb01d04269a

(39) http://www.almasry-alyoum.com/article2.aspx?ArticleID=324457

(40) ميرفت التلاوي، الأهرام، 21/ 1/ 2012.

(41) التحرير (القاهرة)، 1/ 12/ 2012.

المسلحة كان أكبر داعم للإخوان وهو الذي سلمهم السلطة»[42]. كذلك قال نبيل زكي في سياق تعليقه على ممارسات المجلس العسكري: «الدرس الذي تعلمناه منذ تشكيل لجنة التعديلات الدستورية في العام الماضي هو أن كل مطالب جماعة الإخوان المسلمين.. مقبولة (من المجلس)، أما أي مطالب تتقدم بها قوى سياسية أخرى.. فهي مرفوضة حتى لو كانت تستهدف تفادي المآزق والطرق المسدودة»[43]. وفي السياق ذاته قال رفعت السعيد، رئيس حزب التجمع: «هناك ميل شديد من جانب العسكري تجاه جماعة الإخوان، والجماعة استطاعت نظير هذا التعاطف من المجلس أن تحصد ما تستطيع من مكاسب»[44]. وفي ذلك يقول نادر فرجاني أيضًا: «اتسمت المرحلة الانتقالية بحالة مزرية من الارتباك (...) كان بعضها مقصودًا ولا شك، تستهدف وصول تيار الإسلام السياسي للسلطة في أسرع وقت مع ضمان مصالح المجلس العسكري»[45]. وكان الشيخ حازم أبو إسماعيل، أحد قادة التيار السلفي، آخر من تحدّث عن نظرية التفاهم بين المجلس والإخوان حيث صرح في 7 تشرين الثاني/ نوفمبر 2012 بأن «خروج قادة المجلس العسكري دون محاسبتهم، وتمكين جماعة الإخوان المسلمين من الحكم دليل على أن الصفقة هي إزاحة الرئيس السابق حسني مبارك بصفته رأس السلطة، وبقاء الجسم والذيل». وأضاف أن الولايات المتحدة تعلم تفاصيل الصفقة بل وتديرها[46].

في المقابل يُنكر الإخوان نظرية التفاهم على أساس أنها «كذبة كبيرة» يروّج لها خصوم الجماعة، كما أنها من دون أدلة أو براهين، فضلًا عن أن الواقع نفسه ينفيها، كما قال محمود غزلان، المتحدث الرسمي باسم الجماعة[47]. كما

(42) تصريحات عبد الستار المليجي، الموجز، 17/ 12/ 2012.

(43) نبيل زكي، «الهيمنة على الدستور،» الأهالي، 16/ 6/ 2012.

(44) تصريحاته في: روزاليوسف، 1/ 8/ 2012.

(45) نادر فرجاني، «مصير الثورة تحت السلطة القائمة،» الأهرام، 5/ 6/ 2011.

(46) محمد الحكيم، «حازم أبو اسماعيل يكشف تفاصيل صفقة «العسكري» ومرسي»،» http:// www.masrawy.com/news/Egypt/Politics/2012/November/7/5427065.aspx

(47) تصريحات محمود غزلان في: الأهرام، 29/ 8/ 2011. http://www.masrawy.com/news/ Egypt/Politics/2012/October/11/5404275.aspx

نفاها سامي عنان، نائب رئيس المجلس العسكري، حين قال بعد إقالته «كنا على مسافة واحدة من الجميع»[48].

الحق أنه كان هناك تفاهم مستتر بين الإخوان والمجلس العسكري على تقاسم السلطة. ويفسر ذلك التشكيل المتحيز للجنة التعديلات الدستورية، وموافقة الإخوان على الإعلان الدستوري في 30 آذار/ مارس على الرغم مما فيه من عوار يتعلق بحصانة لجنة الانتخابات الرئاسية، وإهدار بعض نصوص التعديلات الدستورية في الإعلان، ثم انسحاب الإخوان من ميدان التحرير عندما حدثت المواجهات بين شباب الثورة والشرطة في شارع مجلس الوزراء وشارع محمد محمود، وبمناسبة الذكرى الأولى لثورة 25 يناير حيث انفصلوا عن الثوار لأنهم كانوا يدينون المجلس العسكري، وإعلان لجنة الانتخابات فوز المرشح الإخواني محمد مرسي بالرئاسة من دون فحص الطعون المقدمة، وتراجع العسكر أمام قرار الرئيس الإخواني محمد مرسي حينما اتخذ قرار إقالة رئيس المجلس العسكري ونائبه. وهذا التفاهم لم يكن ثنائيًا بل إنه كان برعاية أميركية منذ بدايته. فالولايات المتحدة انحازت إلى موقف الإخوان وبذلت جهدها لتذليل الصعاب أمامهم، والدليل على ذلك الضغط الذي مارسه من أجل إنجاح المرشح الإخواني في الانتخابات الرئاسية. وكان الإخوان قد دفعوا الثمن مقدمًا حينما تدخلوا للإفراج عن الأميركيين المتهمين في مصر بالتدخل في عمل منظمات المجتمع المدني المصري من دون ترخيص قانوني، وهو ما دعا السناتور الأميركي، ماكين، إلى أن يشكرهم علنًا كما سيلي، كما أنهم لم يشاركوا في التظاهرات أمام السفارة الأميركية في مصر احتجاجًا على الفيلم الأميركي المسيء للرسول، بل أدانوا تلك التظاهرات باعتبارها «فوضى»، وأرسلوا رسائل تطمينات علنية إلى الإدارة الأميركية على لسان خيرت الشاطر، نائب مرشد الإخوان، بل طالبوا بالتحقيق مع قادة الداخلية الذين أخفقوا في منع المتظاهرين[49].

---

(48) http://www.masrawy.com/news/Egypt/Politics/2012/October/11/5404275.aspx

(49) انظر تصريحات البلتاجي، القيادي في حزب الحرية والعدالة، في: النهار (القاهرة) 19/ 9/ 2012. انظر أيضًا: محمود عبد الدايم، «معركة السفارة تكشف صفقات الإسلاميين مع الأمريكان،» الموجز، 17/ 9/ 2012.

خامسًا: الأداء السياسي للإخوان المسلمين في الداخل

تأكيدًا لنظرية التفاهم بين الإخوان والمجلس العسكري، بدأ الإخوان في الابتعاد من شباب الثورة الذين بدأوا يجاهرون مع حلول يوم 23 تموز/ يوليو 2011 بتلك النظرية ويطالبون بتنحية المجلس وأن يحل محله مجلس ثلاثي مدني - عسكري يحكم مصر في الفترة الانتقالية. احتشد الثوار في ذلك اليوم أمام وزارة الدفاع مطالبين بتنحية المجلس العسكري. لكن أحاطهم البلطجية وأشبعوهم عنفًا في ما عُرف باسم «مذبحة العباسية». وبعد ذلك بأسبوع واحد اصطدمت الشرطة العسكرية بشباب الثورة في ميدان التحرير وحطّمت مخيماتهم وأصابت العشرات منهم. وفي 19 تشرين الأول/ أكتوبر اصطدمت القوات المسلحة بالمتظاهرين الأقباط أمام مبنى التلفزيون الذين كانوا يحتجون على ما زُعم أنه تدمير لكنيسة في أسوان، في ما عرف بمذبحة ماسبيرو. ما علاقة ذلك بالتيارات الإسلامية؟ في كل ذلك وقفت التيارات الإسلامية صامتة وابتعدت من شباب الثورة، وأعلنت تأييدها المجلس العسكري طالما أنه سيعقد الانتخابات أولًا.

بعد إخفاق مسار الدستور أولًا تم عقد الانتخابات البرلمانية في تشرين الثاني/ نوفمبر 2011 وسط مناخ يحابي التيارات الإسلامية، حيث إن تيارات شباب الثورة لم تكن قد نظّمت نفسها لانشغالها بمعاركها مع المجلس العسكري ولقلة خبرتها بـ«التربيطات» الانتخابية. كانت قوى شباب الثورة قد طالبت بتأجيل الانتخابات حتى تكون ساحة المنافسة السياسية متكافئة. لكن المجلس العسكري أصر على سرعة عقد الانتخابات. وقامت التيارات الإسلامية (وكذلك التيارات المدنية) بتشكيل تحالفات سياسية مع أحزاب أخرى فألّف حزب الحرية والعدالة «التحالف الديمقراطي» مع أحزاب مدنية وإسلامية أخرى، كما كوّن حزب النور «الكتلة الإسلامية» مع أحزاب إسلامية أخرى. وتمت الانتخابات بموجب قانون انتخابي ثبت أنه يتعارض مع الإعلان الدستوري، الأمر الذي دعا المحكمة الدستورية إلى إلغاء نتائج تلك الانتخابات وحلّ مجلس الشعب. وتم ذلك تأسيسًا على أن القانون الانتخابي

حابى الأحزاب السياسية على حساب المستقلين لأنه سمح للأحزاب بالمنافسة على مقاعد القوائم الحزبية وعلى مقاعد المستقلين في آنٍ واحد، وبذلك منح الأحزاب فرصتين للمنافسة مقابل فرصة واحدة للمستقلين.

فضلًا عن ذلك شهدت الانتخابات خروقًا فادحة للأصول القانونية للعملية الانتخابية سواء باستعمال الدين والمساجد في الدعاية الانتخابية، أم في كسر الصمت الانتخابي قبل الانتخابات، أم في الدعاية أمام وداخل اللجان الانتخابية. علاوة على تدخل المشرفين على اللجان الانتخابية في خيارات الناخبين حيث كان على هؤلاء الناخبين أن يختاروا بين عشرات المرشحين. فإذا أدركنا أن 35 في المئة من المصريين أميين، وذهب هؤلاء بكثرة إلى التصويت خوفًا من شرط جديد وُضع أول مرة في تاريخ الانتخابات المصرية، وهو فرض غرامة باهظة على من لا يصوّت (500 جنيه مصري)، إزاء ذلك تدخّل المشرفون على اللجان للإدلاء بالصوت بدلًا من الناخبين الأميين. فضلًا عن ذلك عُقدت الانتخابات على ثلاث مراحل، وقامت اللجنة المشرفة على الانتخابات بإعلان نتيجة كل مرحلة قبل إجراء انتخابات المرحلة التالية، وهو ما كان يعني أن نتائج كل مرحلة أثّرت في مسار نتائج المرحلة التالية.

أسفرت انتخابات مجلس الشعب عن حصول حزب العدالة والتنمية على 213 مقعدًا، وحزب النور السلفي على 107 مقاعد من إجمالي 498 مقعدًا للنواب المنتخبين، أي حصل الحزبان معًا على 320 مقعدًا في مجلس الشعب وهذا ما أعطاهما الأغلبية. وتكررت الظاهرة في انتخابات مجلس الشورى بشكل أشد لأن الأحزاب الأخرى لم تنافس في انتخابات هذا المجلس لضعف اختصاصاته[50].

أكدت التيارات الإسلامية أنها فازت بثقة جماهيرية في انتخابات نزيهة وشفافة. والحق أن الانتخابات لم تكن كذلك بالنظر إلى العوار الشديد في القانون الذي تمت الانتخابات بموجبه، ما حدا بالمحكمة الدستورية إلى

(50) أسامة الغزالي، حرب «الميلاد الصعب للديمقراطية،» الأهرام، 15/ 9/ 2011.

إبطالـه وكل ما ترتب عليـه من نتائـج، وبالنظر إلـى الخروقـات الانتخابية التي كانـت التيارات الإسـلامية طرفًا في معظمهـا. ولـم تحقق اللجنة المشـرفة على الانتخابات في تلك الخروقات. ومـن ثم يصعب قبول نظرية الانتخابات الحرة النزيهة.

بمجـرد انعقـاد البرلمـان أعلـن الإخـوان والسـلفيون أن الشـرعية انتقلت من الميـدان (التحريـر) إلـى البرلمان (مجلـس الشـعب) ودعوا شـباب الثورة المحتشـدين فـي التحرير إلى فـض الاحتشـاد، حيث إنه لـم تعد لهم شـرعية، كمـا امتنعوا عن دعمهم، بل اعتـدوا عليهم في المواجهـات التالية مع المجلس العسـكري التـي حدثـت فـي تشـرين الثاني/ نوفمبـر 2011 احتجاجًـا على ما سمّوه «سرقة الثورة» والقمع المسلح من المجلس العسكري لشباب الثورة[51]. وتكـرر الأمر ذاته فـي الذكرى الأولى لثـورة 25 يناير حيث امتنـع الإخوان من العمل مع الحـركات الثورية الأخرى، وأقام الإخـوان منصة خاصة بهم وضعوا عليهـا ميكروفونات عملاقة تبث الآيـات القرآنية بأعلى صوت للتشـويش على الخطابات التي يلقيها شباب الثورة في الميدان. والغريب أن التيارات الإسلامية عادت مـرة أخرى إلى ميـدان التحرير بعد حل مجلس الشـعب في جمعتي 27 نيسـان/ أبريل، و4 أيار/ مايـو 2012 احتجاجًـا علـى وزارة الجنـزوري، لكـن شباب الثورة لم ينضم إليها لأنها ابتعدت منه في 19 و22 تشرين الثاني/ نوفمبر 2011 في مواجهات الشـباب مع المجلس العسكري. ومن ثم، انشق المجتمع المصري إلى فسطاطين متصارعين.

انطلـق الإخـوان مـن تصـور مركـزي ذي محوريـن: **الأول** هـو محـور «التمكين»، وهـو المفهوم الذي ورد فـي وثيقة التمكين التـي ضُبطت في قضية سلسـبيل، وهي قضية عرفتها مصر في عام 1992 ونُسـبت إلى شـركة سلسبيل للمشـروعات التـي أسسـها خيـرت الشـاطر وحسـن مالـك للعمـل فـي مجال الحاسـبات ونظـم المعلومـات. ودهمت قـوات الأمن الشـركة واسـتولت على الأجهزة والأقراص الموجودة. ونسبت إليها ما سمي بوثيقة التمكين التي نشرها

(51) راجع التفاصيل في: الفجر، 28/ 11/ 2011.

في ما بعد مكرم محمد أحمد في كتابه مؤامرة أم مراجعة: حوار مع قادة التطرف في سجن العقرب الصادر في عام 2003 [52]. وتشير الوثيقة إلى أن التمكين يعني «الاستعداد لتحمل مهام المستقبل، وامتلاك القدرة على إدارة الدولة، من خلال خطة شاملة تضع في حساباتها ضرورة تغلغل الجماعة في طبقات المجتمع الحيوية، وفي مؤسساته الفاعلة مع الالتزام باستراتيجية محددة تجاه قوى المجتمع الأخرى والتعامل مع قوى العالم الخارجي». وتطرح الوثيقة أهمية التغلغل في مؤسسات المجتمع، وطمأنة الأقباط، والقوى الخارجية وصولًا إلى التمكين. إنهم يؤسسون لفتح جديد لمصر، على غرار فتح عمرو بن العاص لمصر، أي إنهم يعيدون صناعة (أي أسلمة) الدولة المصرية. والمحور الثاني أن وصولهم إلى السلطة إنما يعني «تمكينهم» من أجل تحقيق هذا الهدف. فاذا تحقق التمكين يأتي المحور الثاني وهو الفتح. وأكد هذا المحور الرئيس مرسي قبيل وصوله إلى الرئاسة، حيث صرّح في المحلة الكبرى أن «الإخوان سيعيدون فتح مصر من جديد»، كما قالها في مهرجان انتخابي عند مسجد عمرو بن العاص حيث قال «سنعيد الفتح الإسلامي من جديد لمصر»[53]. وبعد انتخابه رئيسًا كرر محمد مرسي الفكرة ذاتها حين قال في 5 آب/ أغسطس 2012 بمناسبة احتفال الأزهر بذكرى غزوة بدر «إنه سيبني الدولة الإسلامية في مصر على غرار الدولة الإسلامية الأولى التي أسست في المدينة»[54].

انطلاقًا من هذين المفهومين يمكن رصد ممارسات الإخوان وحزب الحرية والعدالة منذ دخولهم حلبة السياسة بعد ثورة 25 يناير. ويمكن تلخيص هذه الممارسات في ما سمّاه ثروت الخرباوي، القيادي السابق في الجماعة، «فتنة التمكين» التي تعيشها الجماعة، ويقصد بذلك أن «الكثرة أغرت الجماعة بالمضي نحو استعجال التمكين واستعجال قطف الثمار»[55].

---

(52) الكتاب متاح على الانترنت: http://islam-maghribi.com/pdf/murajaat.pdf

(53) محمد مرسي، «سنعيد الفتح الإسلامي لمصر»، http://www.islammemo.cc/akhbar/arab/2012/05/01/149108.html

(54) الأهرام، 5/ 9/ 2012، راجع مقالتنا «الدولة الإسلامية في فكر الرئيس».
راجع أيضًا: حمدي رزق، «وثيقة فتح مصر،» المصور، 9/ 5/ 2012.

(55) حديث ثروت الخرباوي في صوت الأمة، 30/ 7/ 2012.

اتسمت ممارسات الإخوان (وحزبهم الحرية والعدالة) بسمات عدة: أولها، هو الميل إلى التخلي عن التعهدات والسياسات إذا رأوا فيها ما يخالف مصالحهم. ومن ثم فإن أي تعهد مرهون بوقته. إذ تعهدوا بالترشّح على ثلث مقاعد البرلمان لكنهم نافسوا على المقاعد كلها، وتعهدوا بعدم خوض انتخابات رئاسة الجمهورية لكنهم خاضوها بشراسة بلغت حد التهديد. كما دخلوا «التحالف الديمقراطي» الذي تألّف في آذار/ مارس 2011 من حزب الحرية والعدالة وأحزاب إسلامية ومدنية عدة. وبفضل هذا التحالف حصد الحزب 44 في المئة من مقاعد مجلس الشعب، لكنهم سرعان ما تركوا التحالف بعد وصولهم إلى المجلس(56).

كما قبِل الإخوان الدخول في المجلس الاستشاري لكنهم لم ينضموا إليه بعد أن شعروا بأنهم في طريقهم إلى الحصول على الأكثرية في انتخابات مجلس الشعب، وأنهم بالتالي لا يحتاجون إلى عضوية المجلس الاستشاري(57). ووقعوا وثيقة المبادئ الحاكمة للدستور لكنهم تنصلوا منها في ما بعد. وفي سياق الجولة الثانية من انتخابات الرئاسة تحوّل الإخوان إلى طلب مساندة القوى المدنية تحت شعار «قوتنا في وحدتنا». وبالفعل ساندهم عدد من القوى في إطار «الجبهة الوطنية لاستكمال الثورة» على أساس تعهد قطعه المرشح الإخواني بأنه سيكلف شخصية وطنية مستقلة بتشكيل الحكومة، وأن أعضاء الحكومة سيمثلون التيارات السياسية المختلفة. لكن بعد انتخاب المرشّح الإخواني محمد مرسي سارت الأمور بشكل مختلف، ما دعا الجبهة الوطنية إلى انتقاد الرئيس في مؤتمر صحافي عقدته في 27 تموز/ يوليو.

أما التوجه الثاني فهو التوجه نحو «الأخونة»، حيث أدى وجود الإخوان في الحكم إلى ظهور ثلاثة مفاهيم جديدة في السياسة المصرية هي مفاهيم

---

(56) راجع مقالة وحيد عبد المجيد، «الإخوان بدون التحالف الديمقراطي... هناك فرق،» الأهرام، 15/ 5/ 2012.

(57) تصريحات عبد الله المغازي (الأمين العام المساعد للمجلس الاستشاري)، في: التحرير، 1/ 9/ 2012.

الأخونـة، والتَأَخْـوُن، واللاإخوانيـة. يقصـد بالمفهـوم الأول الميـل إلى شـغل المناصـب المفصلية في الدولـة بعناصر منتمية إلى الإخـوان أو متعاطفة معهم. ويدلـل هؤلاء على هـذا الميـل بالتعيينات في مؤسسـات الرئاسـة، والحكومة، ورؤسـاء تحرير الصحـف القوميـة، والمجلس الأعلـى للصحافـة. ومن هؤلاء سـعد الدين إبراهيم الذي قـال «جماعة الإخوان وحزب الحريـة والعدالة بدأوا فـي أخونة كل مرافـق الدولة، واللي مـش قادرين يعملوه النهاردة بسـبب نقص الكـوادر هايعملـوه بكـره»[58]. ومنهم نصـر القفـاص أيضًا الـذي رأى أن هناك اتجاهًـا إلى أخونة الجيش والشـرطة والإعلام والقضـاء[59]. كذلك عماد الدين حسـين في مقالة بعنوان «أخونة المجتمع»[60]، وكمال جاب الله الذي يقول في مقالة بعنوان «جمهورية الإخوان»: «إن جمهورية الإخوان قد قامت بعد انتخاب محمـد مرسـي وللبرهنة على ذلك يشير إلى مؤشـرات عدة فـي مقدمها طريقة إدارة مرسي للبلاد كأنه إمام مسجد[61]. ويرفض الإخوان وجود مثل هذا التوجه قائلين إنه مصطلح إعلامي لتشويه وخداع الرأي العام، كما أن مصر أكبر من أن تصبغ بصبغة معينـة، كما قال عصام العريان القائم بأعمـال رئيس حزب الحرية والعدالة[62]. ويضيف فهمي هويدي القول: «إن أخونة الدولة هي قنبلة تخويف أكثر منها تصوير للواقع. إن هيمنة فصيل واحد على مؤسسـات الدولة المصرية مرفوضـة نظريًا وغيـر ممكنة عمليًـا»[63]. أمـا التَأَخْوُن فهو مصطلـح نحته أيمن الصياد، مستشـار الرئيس مرسي، حين قال: «إن قضية مصر ليست أخونة الدولة لكنها التصدي للتأخون الذي أصبح منتشرًا بين فئات المجتمع وامتد إلى أجهزة سـيادية»[64]. ويضيـف حلمي القاعود أن لفظ الأخونة «في مقدمة المصطلحات التي تنشـرها الثورة المضادة وخدام النظام السابق في حربهم الإعلامية الشرسة

---

(58) تصريحاته في الوفد، 28/ 9/ 2012.
(59) نصر القفاص، «فلول خمس نجوم!» الأهرام، 22/ 9/ 2012.
(60) الشروق، 18/ 5/ 2012.
(61) الأهرام، 21/ 7/ 2012.
(62) تصريحاته في: أخبار اليوم، 1/ 12/ 2012.
(63) فهمي هويدي، «الأخونة،» الشروق، 18/ 8/ 2012.
(64) أيمن الصياد، في: المصري اليوم، 20/ 9/ 2012.

ضد إرادة الشعب (...) وهو لفظ يمثّل خيالًا جامحًا لا يمت للواقع بصلة»[65]. كما يؤكد حسن البرنس، القيادي الإخواني، «أن أخونة الدولة أوهام وكلام غير حقيقي»[66]. والتأخون يقصد به تحول القادة غير الإخوانيين إلى الدفاع عن فكر الإخوان وسياساتهم تمشيًا مع التيار الغالب[67].

أما المصطلح الأخير فهو **اللاإخوانية** نحته حمدي رزق، ويقصد به أنه نتيجة الأخونة والميل إلى «التكويش» على المناصب العامة، ظهر تيار قوي يناصب الجماعة وحزبها العداء[68]. وفي تقديرنا أن الحكم على وجود اتجاه للأخونة يجب أن يشمل ليس من ينتمون تنظيميًا إلى الإخوان فحسب وإنما أيضًا المتعاطفين معهم طبقًا للمراتب المعروفة في داخل الجماعة، الأمر الذي نرى أنه موجود، إضافة إلى أن الحكم على هذا التوجه يجب أن يشمل قادة الصف الثاني في المؤسسات، حيث عادة ما يُترك الصف الأول كي يكون من خارج الإخوان، لكن الصف الثاني يكون دائمًا منهم، وهو الذي يدير المؤسسة.

أما التوجه الثالث فينصرف ليس إلى التيار الإخواني فحسب وإنما أيضًا إلى التيار السلفي وهو الميل إلى تطويع القانون والمسارات القانونية طبقًا لمصالح التيار. فالقانون لا يُحترم لذاته لكن لأنه يحقق مصلحة. ويبدو ذلك واضحًا في محاولة التيارين في مجلس الشعب تغيير تركيبة المحكمة الدستورية طبقًا لمشروع قانون قدمه النائب السلفي، حسني أبو العزم، ودعمه حزب الحرية والعدالة على لسان مستشاره القانوني أحمد أبو بركة. حدث ذلك عندما بدا أن المحكمة ستحكم بحل مجلس الشعب على أساس عدم دستورية القانون الذي انتُخب بموجبه. ودعا ذلك بعض الكتّاب ذوي الميول الإخوانية إلى الاحتجاج على ما وصفوه بأنه تدخّل في شؤون القضاء، حيث كتب فهمي

(65) حلمي القاعود، «أخونة الصين وتغريب الثقافة،» الأهرام، 6/ 9/ 2012.

(66) الجريدة (الكويت)، 17/ 12/ 2012.

(67) ممن رصدوا هذا التوجه: ممدوح شعبان، ««ماراثون» نفاق الإخوان،» الأهرام، 6/ 9/ 2012.

(68) حمدي رزق في: المصري اليوم، 22/ 8/ 2012.

هويدي مقالة بعنوان «لا يتوبون ولا يتعلمون» ينعي فيه على التيارات الإسلامية في مجلس الشعب سعيها إلى إهدار مبدأ الفصل بين السلطات وعدوانها على الهيئة القضائية[69].

وكتب طارق البشري، رئيس اللجنة التي وضعت التعديلات الدستورية، في سياق تقويمه أداء الإخوان في مئة يوم من عمر مجلس الشعب، أن: «حزب الحرية والعدالة يريد أن يستخدم السلطة التشريعية لتحقيق مكاسب حزبية ذاتية تأثيرًا على المحكمة الدستورية وضمانًا لبقائه ودعمًا لمرشّحه في الرئاسة، وهو ورجاله لا يدركون ما في قولهم وأقوالهم من عدوان صارخ على السلطة القضائية». وأضاف قائلًا: «إنه بذلك يمارس خطيئتين أولاهما أنه يستخدم السلطة التشريعية لا للصالح الوطني العام لكن للصالح الذاتي لحزبه، وهذا انحراف في استخدام السلطة التشريعية لا يعادله انحراف. وثانيتهما أنه يريد تغيير هيئة قضائية معروض عليها أمره بوصفه خصمًا في دعوى. ويهدد بذلك استقلال السلطة القضائية عن الهيئة التشريعية. إنني كقاض أكاد أصرخ واستصرخ الآخرين ضد هذا السلوك»[70].

أضاف البشري إلى ذلك واقعة أخرى تتعلق باستخدام القانون لتحقيق مصالح ذاتية، وهي أنه عندما بدا أن اللواء عمر سليمان والفريق أحمد شفيق سيدخلان انتخابات الرئاسة عمل الإخوان والسلفيون على منعهما من الترشح وأصدروا قانونًا يحرّم من عمل مع مبارك من الوزراء من الترشح للمناصب السياسية. أضاف البشري: «ومن ثم فقدت فكرة العزل السياسي عموميتها وتجريدها اللازمين لأي عمل قانوني تشريعي صحيح لأن قانون العزل السياسي إنما يعني أن الحزب المسيطر على الأغلبية البرلمانية يلجأ لسلطة التشريع ويستخدمها من أجل إزاحة منافسين لمرشحه لرئاسة الجمهورية»[71].

---

(69) فهمي هويدي، «لايتوبون ولا يتعلمون،» الشروق، 17/ 5/ 2012.

(70) «طارق البشري يرصد «أخطاء الإخوان» في مائة يوم من عمر مجلس الشعب،» الشروق، 11/5/ 2012.

(71) «طارق البشري يرصد «أخطاء الإخوان».

ولا غرابة إذًا أن المحكمة الدستورية قضت بعدم دستورية قانون العزل السياسي في ما اعتبر ضربة كبرى لمحاولات استخدام القانون لتحقيق أغراض حزبية. ولعل من أغرب الممارسات القانونية التي لم تحدث في تاريخ المؤسسات الدستورية في أي بلد في العالم، هو قرار مجلس الشعب ذي الأغلبية الإسلامية توقيف جلساته لمدة أسبوع. فالمجلس قرر الإضراب عن العمل شأنه في ذلك شأن أي قوة سياسية أو غير سياسية في الشارع، وهو أمر لا يدخل في اختصاص المجلس. لكن قادة المجلس من الإسلاميين كانوا يشعرون أنهم يستطيعون أن يفعلوا ما يريدون من دون حساب.

يبدو التعامل مع القانون بخفة في تشكيل الجمعية التأسيسية على أساس غلبة تمثيل التيارات الإسلامية واستبعاد الخبراء الدستوريين المصريين الكبار، ما حدا بالقضاء الإداري إلى إلغاء تشكيل اللجنة، لكنهم عادوا إلى تشكيلها بالعوار نفسه الذي بسببه ألغيت الجمعية الأولى. لكن هذه المرة حرصوا على مد أجل النظر في الطعون المقدمة إلى القضاء الإداري مع استمرار الجمعية المطعون فيها في العمل حتى تُنجز الدستور ويقدّم للاستفتاء قبل أن تُصدر محكمة القضاء الإداري حكمها. هذا على الرغم من علمهم أن القضاء الإداري سيحكم بحلها. وكانت الحكمة تقتضي تجميد أعمال اللجنة إلى حين صدور حكم المحكمة بشأنها. والأمر ذاته نجده في مجلس الشورى، إذ إن المجلس انتُخب على أساس عوار قانوني يشبه عوار مجلس الشعب.

في سياق الجولة الثانية من الانتخابات الرئاسية اتُهمت الجماعة بأنها قامت بالضغط من أجل تغيير الانتخابات الرئاسية لمصالحها. قامت الإدارة العامة للمباحث الجنائية بوزارة الداخلية بتحقيقات في القضية رقم 504 لعام 2012 حصر النائب العام في 21 حزيران/ يونيو 2012 بناء على تكليف من لجنة الانتخابات الرئاسية، بخصوص وجود تزوير في الانتخابات الرئاسية من حيث تسويد بطاقات الاقتراع في المطابع الأميرية لمصلحة المرشح الإخواني وتزوير بطاقات الرقم القومي للسيدات بالاتفاق مع بعض موظفي السجل المدني كي يحصلن على أكثر من بطاقة، ومنع الأقباط في الصعيد من

التصويت[72]. لكـن التحقيق لم يتم ولـم تعلن نتائجه حتـى الآن. وكانت نتائج الانتخابـات قد أسـفرت عن فـوز أحمد شـفيق وأُبلـغ فعلًا بذلـك، لكن تحت التهديـدات بحـرب أهليـة وتحـت الضغـط الأميركي قامـت لجنـة الانتخابات الرئاسـية بتعديـل النتيجـة لمصلحـة محمد مرسـي. تأخـر إعلان النتيجـة لمدة 45 دقيقـة عما هو مقـدر لها حيـث دارت آلة تغييـر النتيجة لمصلحة المرشـح المنافـس. ويقول بيتـر بينهارت في مقالة منشـورة في جريـدة *Daily Beast* (التي تُصدرهـا نيويـورك تايمـز) فـي عددهـا الصـادر فـي2 تموز/ يوليـو 2012 إن الولايات المتحدة ضغطت على المجلس العسكري كي يعلن مرسي الفائز[73]. كما أشـار الصحافي الأميركي، بول شيا، في مقالة له بعنوان «الولايات المتحدة زوّرت الانتخابـات المصرية» إلـى أن «الولايات المتحدة مارسـت ضغطًا على المسـؤولين المصريين لإعلان محمد مرسي رئيسًـا لمصر. وكسب شفيق تلك الانتخابـات لكن تأخر إعـلان النتيجة تحوطًـا من التمرد الذي سـيحصل إذا ما تم إعلانها (...) وقبل إعـلان النتيجة دارت محادثات بيـن الإخوان والمجلس العسـكري تدخلت فيها الولايـات المتحدة وكان هذا التدخل حاسـمًا في إنهاء الموضـوع»[74]. وذكر الفريق شـفيق أنه جاءتـه تطمينات قبل إعـلان النتيجة أنه فاز في الانتخابات ثم فوجئ بإعلان فوز محمد مرسـي. كما أن حملته الرئاسية نشـرت في ما بعد مستندات تؤكد فوزه بالرئاسة بنسـبة 58.54 في المئة، وهذه المستندات تتمثل في قرار موقّع ومصدق للجنة الرئاسية في 24 حزيران/ يونيو 2012 يشير إلى فوز شفيق بهذه النسبة[75].

في هذا السـياق أدلى بعض الجمعيات التي راقبت الانتخابات بشهادة عن وجود مخالفات جسـيمة شـابت تلـك الانتخابات. ومن تلـك الجمعيات مركز

---

(72) راجع النصوص في الوفد، 5/ 7/ 2012.

(73) Peter Beinart, «Egypt's Policy Shows how Well Obama has Managed America's Decline,» *The Daily Beast*, 2/7/2012, Available at: http://www.thedailybeast.com/articles/2012/07/02/egypt-policy-shows-how-well-obama-has-managed-america-s-decline.html

(74) Paul Shea, «The US rigged Egyptian Elections,» *Valuewalk*, 29/6/2012, Available at: http://www.valuewalk.com/2012/06/us-rigged-egyptian-elections-exclusive/

(75) «حملة شفيق تنشر مستندات تؤكد فوزه بالرئاسة بنسبة 58.54٪».

ابن خلدون الذي قال رئيسه سعد الدين إبراهيم: «إن فريقنا راقب الانتخابات (الرئاسية) ورصد عددًا من اللجان شابها تزوير لصالح محمد مرسي، وتأثير على الناخبين بالأموال والخدمات المباشرة، كما أن بعض القضاة كان متعاطفًا معهم»[76]. وأضاف القول في ما بعد: «إن الفريق أحمد شفيق قد فاز في الانتخابات الرئاسية بفارق ثلاثين ألف صوت بحسب إحصائيات مركز ابن خلدون، وأن سبعة آلاف مراقب بمختلف أنحاء مصر قد أكدوا ذلك مشيرًا الى أن جماعة الإخوان المسلمين قد قامت بالعديد من المخالفات أثناء الانتخابات»[77]. وكان الرئيس الأميركي السابق، جيمي كارتر، قد راقب تلك الانتخابات وأعلن بعدها أن تزويرًا قد حدث لمصلحة أحد المرشحين لم يُفصح عن اسمه[78]. وجاء تأكيد إضافي على تدخّل الإخوان في نتيجة الانتخابات الرئاسية في تصريح ياسر برهامي، النائب الأول لرئيس الدعوة السلفية، من أن أحد قادة الإخوان صرح له قبيل إعلان النتيجة «إحنا خلصنا مع المجلس العسكري»[79].

من ناحية أخرى، تؤكد الجماعة بل وبعض قادة التيارات المدنية أن المرشح الإخواني فاز في انتخابات حرة ونزيهة[80]. كما أن عبد المنعم أبو الفتوح، المرشح الرئاسي السابق، وجّه الاتهام إلى أحمد شفيق، المرشح المنافس لمرسي، بأن «الأصوات التي حصل عليها حرام وجاءت بالمال والضغط على المحافظين والعمد والمشايخ»[81]. والحق أنه يصعب قبول أقوال أبو الفتوح إذ أنه لو كان ما قاله صحيحًا لفاز شفيق بالرئاسة، كما أن شفيق لم تكن له سلطة سياسية تسمح له بالضغط على المحافظين والعمد والمشايخ اللهم إلا إذا كان يقصد الدور الذي قام به أعضاء الحزب الوطني

(76) حديثه إلى روز اليوسف في 21/ 7/ 2012.
(77) «سعد الدين إبراهيم: شفيق فاز بالرئاسة بفارق 30 ألف صوت».
(78) http://www.masress.com/rosaweekly/1002096
(79) برهامي، «قيادي إخواني قال لي قبل إعلان نتيجة الرئاسة، خلصنا مع العسكري».
(80) راجع مقالة حرب، «الإخوان أم الطغيان!».
(81) المصري اليوم، 11/ 11/ 2012.

المنحل من خلال قواعدهم وهو دور لا يختلف عن الدور غير الرسمي الذي قامت به التيارات الأخرى.

استمر تقليد إهدار القانون مع الرئيس محمد مرسي. فبمجرد انتخابه تم وقف التحقيقات القضائية كلها في التجاوزات التي حدثت في انتخابات الرئاسة مثل تجاوز الحد الأقصى للإنفاق على الدعاية وتزوير بطاقات التصويت[82]. كما أصدر الرئيس في 26 تموز/ يوليو القرار الجمهوري رقم 75 الذي عفا بموجبه عن بعض المحكوم عليهم في جرائم قتل مدنيين ورجال شرطة وإرهاب وتزوير وغسيل أموال وبعضهم لا يزال هاربًا، وهم من قادة الجماعة الإسلامية والجهاديين، كما خفف الأحكام على بعضهم من الإعدام إلى السجن عشر سنوات. وخرج جميع هؤلاء ممن كانوا في السجون المصرية فورًا، ومنهم من خفف عليه الحكم، لكن لا يزال حوالى 24 من أعضاء الجماعة الإسلامية في السجن لم يصدر قرار بالعفو عنهم، كما قال مصطفى حمزه، القيادي بالجماعة الإسلامية[83]. هذا في وقت لم يُفرج فيه إلا عن 7 في المئة فقط من الثوار المعتقلين في السجون العسكرية وغير العسكرية (800 سجين من إجمالي 11200 سجين)، فيما عُد تكريمًا للقتلة وعقابًا لثوار 25 يناير[84]. والأهم من ذلك أن أربعة من العناصر الجهادية الذين أفرج عنهم محمد مرسي توجهوا من السجون إلى سيناء حيث انضموا إلى زملائهم السلفيين الجهاديين وشاركوا في الهجوم على القوة المصرية في رفح في آب/ أغسطس 2012 ومنهم من قتله الجيش المصري في ما بعد[85].

كما قرر الرئيس محمد مرسي إعادة مجلس الشعب على الرغم من وجود قرار بحله صادر عن المحكمة الدستورية، ومن هنا الهجوم الذي شنه الإخوان

---

(82) فيتو، 7/ 8/ 2012.

(83) تصريحاته في: http://www.masrawy.com/news/egypt/politics/2012/september/30/5394441.aspx?ref=moreclip

(84) راجع التفاصيل الكاملة في: صوت الأمة، 20/ 8/ 2012.

(85) «مفاجأة: المشاركون في الهجوم على جنودنا في رفح من المفرج عنهم بقرار العفو الرئاسي الأخير».

على قضاة المحكمة بل واتهام القضاة بالتزوير ثم محاولة الالتفاف على حكم المحكمة الدستورية من خلال إقامة دعوى أمام المحكمة الإدارية العليا لإعادة المجلس. لكن الأخيرة حكمت بأنها لا تستطيع التدخل في حكم المحكمة الدستورية الذي أبطل المجلس منذ انتخابه. ويبدو ذلك أيضًا في قرار الرئيس إلغاء الإعلان الدستوري المكمل الذي أصدره المجلس العسكري، والذي أقسم على احترامه عند تنصيبه، لكن كان من أول أعماله هو إلغاء الإعلان، الأمر الذي جعل البعض يشكك في مشروعية الرئيس، فضلًا عن انتقاده لأنه بذلك جمع السلطات كلها في يديه، التنفيذية والتشريعية فضلًا عن سلطة إصدار إعلان دستوري جديد وسلطة تشكيل الجمعية التأسيسية إذا حكمت المحكمة بحل الجمعية التي اختارها مجلس الشعب، وهي سلطات واسعة تنشئ حكمًا تسلطيًا جديدًا[86].

يرتبط بذلك قضية أهم وهي الامتناع عن تقنين جماعة الإخوان المسلمين. فالجماعة لا تخضع لأي قانون في مصر، ومن ثم فلا رقابة اجتماعية على أعمالها ومواردها. كان مجلس قيادة الثورة قد قرر حل الجماعة في كانون الثاني/ يناير 1954 باعتبارها حزبًا سياسيًا يخضع لقانون حل الأحزاب السياسية. وفي كانون الأول/ ديسمبر من العام نفسه قرر المجلس تصفية الشركات التي تملكها الجماعة وحظر إعادة إنشائها. ورفع عمر التلمساني، مرشد الجماعة دعوى قضائية في عام 1977 تؤكد عدم وجود قرار بالحل. وظلت الدعوى تتداول بين المحاكم في عام 1992 حيث قضت المحكمة بعدم قبول الدعوى على أساس أن مجلس قيادة الثورة قد أصدر قرار الحل قبل صدور دستور عام 1956 وبذلك فالقرار محصن من الرقابة القضائية حيث إن هناك نصًا بالدستور يفرض حصانة قضائية على قرارات مجلس قيادة الثورة[87]. ومن ثم، فالجماعة حين عادت إلى العمل العلني بعد ثورة 25 يناير عليها أن تكيف أوضاعها القانونية، لكنها رفضت على أساس أنه لا يوجد قرار بالحل،

---

(86) راجع بيان حزب التجمع في الأهالي، 15/ 8/ 2012.

(87) انظر وثائق القضية في الفجر (القاهرة)، 31/ 8/ 2012.

كما إن الجماعة تريد الانتظار حتى صدور قانون جديد توفق أوضاعها بموجبه. أي إن الجماعة تريد قانونًا يناسب مقاسها تضعه هي بذاتها في ما بعد، وهو ما أكده أمينها العام محمود حسين حين قال: «إنه ليس من حق أحد أن يراقب أموال الجماعة إلا بوجود قانون ينظّم ذلك»[88]. وهو يعلم أن القانون موجود بالفعل، لكنه يريد قانونًا ينظم تلك المراقبة تضعه الجماعة ذاتها.

أما التوجه الرابع فهو الميل إلى التهديد باستعمال العنف ضد الخصوم على مستوياتهم كافة وبشتى أشكاله القولية والبدنية. ولم ينجُ أحد من هذا التهديد بمن في ذلك المجلس العسكري. ورأينا كيف استعمل الإخوان والسلفيون لغة التهديد لخصومهم السياسيين في سياق معركة الدستور أولًا ومعركة المبادئ فوق الدستورية. واتضح ذلك جليًا في ما سُمّي «جمعة قندهار» حيث احتشدوا في ميدان التحرير رافعين أعلام غير مصرية لتهديد خصومهم حتى ينصاعوا إلى المسار الذي يفضلونه، وهو المسار الذي أدى إلى أنه بعد مرور 18 شهرًا من الثورة ليس هناك دستور للثورة. كما هدد صبحي صالح، المحامي القيادي الإخواني، وعضو لجنة التعديلات الدستورية، من يعارضه بالحرق. قال بالحرف: «الفلول اللي تطلع من حفرها ستدفنها الجماعة في مكانها، ولو فكر أحد في إقصاء الإخوان أو تهميشهم أو القفز عليهم يبقى بيلعب بالنار، واللي بيلعب بالنار هاتحرقه»[89].

في خلال التعقيدات التي أسفر عنها مسار الانتخابات أولًا حدثت صدامات بين ميليشيات الإخوان والمحتجين على ممارساتهم، لعل أشهرها الاعتداء البدني على المتظاهرين أمام مجلس الشعب في 30 كانون الثاني/ يناير 2012 [90]. وفي سياق الجدل في شأن الانتخابات الرئاسية لجأ الإخوان والسلفيون إلى حشد ميليشيات أمام المحاكم لإرهاب القضاة ومحامي الخصوم. واستنّت الجماعتان عادة مبيت الآلاف منهم أمام المحكمة الدستورية

(88) «الأمين العام للإخوان: ليس من حق أحد أن يراقب أموال الجماعة».

(89) المصري اليوم، 22/ 10/ 2011.

(90) «ميليشيات الإخوان تعتدي على الثوار وتضرب النساء بالأحزمة،» الفجر، 6/ 2/ 2012.

ومحكمة القضاء الإداري لإجبار القضاة على إصدار الأحكام التي يرون أنها تناسب مصالحهم[91]. وقبيل إعلان نتائج الجولة الثانية من الانتخابات الرئاسية هدد محمد مرسي صراحة بأنه ستكون هناك «ثورة ثانية» إذا لم يتم إعلان فوزه في الانتخابات، متخطيًا قرارات اللجنة العليا للانتخابات التي كان عليها أن تنظر في عدد هائل من الطعون. وصرح عصام العريان في 30 أيلول/ سبتمبر: «كنا سندفع دماءنا من أجل أن تعلن الحقيقة»[92].

كما احتشد الإخوان والسلفيون في ميدان التحرير مهددين بتلك الثورة إذا لم يُعلن فوز مرشحهم. كانت مصر قاب قوسين أو أدنى من الحرب الأهلية. وأدى هذا التهديد دوره في تعديل نتيجة الانتخابات في اللحظة الأخيرة لتتحول لمصلحة مرشح الإخوان. كذلك قامت ميليشيات الإخوان بالاعتداء جسديًا على عدد من الإعلاميين المعارضين ومحاصرة مدينة الإنتاج الإعلامي في مدينة 6 أكتوبر لمنع الإعلاميين من ممارسة أعمالهم. وقامت الميليشيات بمحاصرة الصحافي نصر القفاص في بيته ساعات عدة وتم الاعتداء جسديًا على الصحافيين خالد صلاح وعمرو أديب ويوسف الحسيني وأسامة منير، وعلى الناشطين السياسيين نجاد البرعي وأبو العز الحريري. كما استنّت ميليشيات الإخوان سنّة جديدة وهي محاصرة قاعات المحاكم لإرهاب القضاة والمحامين من خصومهم[93].

أضف إلى ذلك تكوين كتائب من المحامين المتخصصين بإرهاب المعارضين من خلال تحريك الدعاوى القضائية ضدهم في تهم شديدة العمومية لعل من أبرزها تهمة «إهانة الرئيس»، وهي التهمة التي حُكم بسببها على المعارض القبطي، بيشوي كامل، بالسجن لمدة عامين[94].

على الرغم من حصانة منصب النائب العام ضد العزل إلا أن محمد

---

(91) محمد جمال الدين، «إرهاب القضاء،» روز اليوسف، 21/ 7/ 2012.

(92) http://www1.youm7.com/News.asp?NewsID=801246

(93) نصر القفاص، «مستنقع السياسة،» الأهرام، 18/ 8/ 2012.

(94) «Egyptian Copt Jailed for Insulting Islam and Morsi on Face book».

مرسي لم يتردد في إصدار قرار بعزل النائب العام عبد المجيد محمود في 11 تشرين الأول/ أكتوبر 2012 بعد صدور قرار محكمة جنايات القاهرة بتبرئة جميع المتهمين في «موقعة الجمل» يوم 2 شباط/ فبراير 2011، على الرغم من أن النائب العام لم يحق تلك القضية. بل إن قادة الإخوان وكبار مساعدي الرئيس لجأوا إلى تهديد النائب العام بأنه إذا لم يقبل قرار الإقالة فإنه سيواجه عواقب وخيمة. طلب عصام العريان صراحة من النائب العام قبول قرار مرسي والخروج «بكرامة»[95]، وطلب علنًا من ميليشيات الإخوان محاصرة مكتب النائب العام لمنعه من ممارسة عمله[96]، وهو ما حدث بالفعل حيث توجهت الميليشيات وحاصرت مقر النائب العام لإرهابه. كما صرّح سيف الدين عبد الفتاح، مستشار الرئيس، بأن «النائب العام خائب وأقل تهمة توجه إليه هي التواطؤ»، أي إن مستشار الرئيس ينصّب نفسه مدعيًا عامًا على النائب العام[97]. وفي هذا السياق صرح النائب العام بأن التظاهرات التي تندلع ضده «وراءها جماعة الإخوان المسلمين بهدف إقصائي من منصبي وليشغل المنصب نائب عام إخواني في محاولة لأخونة القضاء والدولة كلها»[98].

إزاء رفض النائب العام قرار الإقالة لانعدامه تراجع الرئيس عن قراره لكن بعد أن وقع الضرر بالفعل وبعد أن بدأت مصر تنزلق إلى دولة ميليشيات كما قال البرادعي تعقيبًا على تلك الأزمة[99]. وفي هذا السياق صرّح المستشار

---

(95) http://gate.ahram.org.eg/News/260754.aspx

(96) http://almogaz.com/politics/news/2012/10/12/427501

(97) «محمود خائب وبحثنا له عن مخرج لأن التواطؤ أقل تهمة تواجهه».

(98) http://www.masrawy.com/news/egypt/politics/2012/october/13/5406016.aspx?ref=moreclip

(99) http://maktoob.news.yahoo.com/%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%B1%D8%A7%D8%AF%D8%B9%D9%89-%D9%84%D9%84%D8%B1%D8%A6%D9%8A%D8%B3-%D9%85%D8%B1%D8%B3%D9%89-%D8%A5%D8%B0%D8%A7-%D8%B5%D8%AD-%D9%85%D8%A7-%D8%B0%D9%83%D8%B1%D9%87-%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%A7%D8%A6%D8%A8-234400696.html;_ylt=AhJNAh9hfbpVQ.awvBWMZvhRI.V_;_ylu=X3oDMTRkNXQ3cHZrBG1pdANBcmNoaXZlU2VjdGlvbiBTdG9yeSBMSVNUBHBrZwNiZTViYTJjMy1kMzcyLTMzMDEtYmVhMS00ZmYxMDFmMDIzMmUEcG9zAzM5BHNlYwNNZWRpYVN0b3J5TGlzdFRlbXAEdmVyA2M5MTM3YjcwLTE0Y2ItMTFlMi1iNTNmLTEwOTgzODVhOWIxYQ--;_ylg=X3oDMTI2ajlzNjNiBGludGwDeGEEbGFuZwNhcgRwc3RhaWQDBHBzdGNhdAPYp9mE2LHYptmK2LPZitipfNin2LHYtNmK2YEEcHQDc2VjdGlvbnM-;_ylv=3

طارق البشري أن قرار الرئيس مرسي إقالة النائب العام هو «عدوان على السلطة القضائيـة لم يحدث من قبل في تاريخ مصر لأن قانون السـلطة القضائية يحصن القضاء والنيابة العامة من العزل»[100]. وانتهى الأمر بتراجع الرئيس عن قراره.

يرتبط بما سبق التوجه الواضح نحو تحجيم مساحة الحرية الإعلامية من خلال إرهـاب الإعلاميين المعارضين. وبـدأ ذلك باتهام محمد بديع، مرشـد الإخـوان، الإعلاميين الذين ينتقدونه بأنهم «سـحرة فرعـون». وتوالى الهجوم على الإعلاميين بإحالتهم على القضاء بتهم «إهانة الرئيس» أو إغلاق منابرهم الإعلامية مثل الإغـلاق الإداري (لا القضائي) لقنـاة الفراعين، وإحالة مالكها علـى المحكمـة، وإحالة رئيـس صحيفـة الدسـتور المعارضة علـى المحكمة بتهمة نشر الإشـاعات والأكاذيب، وقيام مجلس الشورى بتنحية رؤساء تحرير الصحـف والمجـلات وتعيين عناصـر إخوانيـة أو متعاطفة مع الإخـوان على الرغم من أن المجلس فاقدٌ المشـروعية السياسية لأنه سيتم حله بعدما انتُخب على الأسـاس القانوني ذاته الذي انتُخب بموجبه مجلس الشـعب. ويسـتطيع القارئ الأهرام مثلًا قبل وبعد تعيين مجلس الشورى لرئيس التحرير أن يلمس التغير في السياسـة التحريرية للجريـدة العريقة بين نقد للإخـوان والدعوة إلى الاصطفاف خلفهم. أضف إلـى كل ذلك العمل على إرهـاب المعارضين في أجهـزة الإعلام من خـلال «الميليشـيات الإلكترونيـة» المتخصصـة بمهاجمة المعارضيـن وسـبهم بأقبـح الشـتائم علـى صفحـات ردود القـراء في النسـخ الإلكترونية فـي الصحـف. فالكاتب ما إن ينشـر مقالة معارضة حتى يسـتيقظ فـي اليوم التالـي على كم هائل من السـباب والاتهـام له في كل شـيء بما في ذلـك الافتراء عليهـم. وحدا ذلك بسـعد الدين إبراهيم، وهو مـن عمل طويلًا لإدماج الإسـلاميين في السياسـة، إلى القول: «إن هناك فاشـية إخوانية جديدة ضد الإعلام»[101]. وهناك كتيبة محامين مسـتترة تتولى تحريك البلاغات ضد كل من ينتقد الرئيس.

---

(100) http://www.akhbar-today.com/44034

(101) سـعد الديـن إبراهيم، «الفاشـية الإسـلامية الجديدة تطارد شـفيق وعكاشـه وسـاويرس،» التحرير، 22/ 8/ 2012.

كذلك، تحدّث الإخوان وحزبهم الحرية والعدالة في سياق الانتخابات الرئاسية عن أن لديهم «مشروعًا للنهضة» أعده خبراؤهم، وأن المشروع سيطبّق أولًا من خلال برنامج المئة يوم الأولى للرئاسة حيث ستشهد تلك الفترة تحولات جذرية في خمسة مجالات محددة. بعد وصول محمد مرسي إلى كرسي الرئاسة تبيّن أنه ليس هناك ما يسمى مشروع للنهضة[102]، كما أنه بعد مرور المئة يوم لم يلمس المصريون تغيرًا ملموسًا في أي من مجالات حياتهم، في إطار برنامج المئة يوم، ما دعا أسامة ياسين، القيادي الإخواني، إلى أن يقول: «خطة الـ 100 يوم البعض يسيء فهمها، ويظن أنها حل مشاكل الشعب في الـ 100 يوم لكنها مجرد رسالة تعني أن الإدارة السياسية لمصر الآن تسعى للوفاء باحتياجات الشعب والبسطاء والكادحين»[103].

في المجال الاقتصادي الأرحب فإن المنظور الاقتصادي الذي طبقه الرئيس مرسي لا يختلف كثيرًا عن المنظور الذي اتبعه مبارك، وهو المنظور القائم على العمل طبقًا لوصفة التطيف الهيكلي لصندوق النقد الدولي، والاستمرار في الخصخصة، بل ورفض عودة الشركات المباعة على الرغم من صدور أحكام من المحاكم بإعادتها إلى الدولة وتوفيق أوضاع المضاربين العقاريين الذين نهبوا أرض مصر، والاعتماد على الخارج من خلال الاقتراض وطلب المعونات الأجنبية. وسبق أن تعهد حزب العدالة والتنمية للبنك الأوروبي للتنمية بالحفاظ على نظام الخصخصة، واقتصاد السوق، كما يعهد بالحفاظ على نظام الضريبة العقارية الذي دشنه نظام مبارك وأثار استياء المصريين[104].

---

(102) قال مختار نوح (القيادي السابق في الجماعة): «إن مشروع النهضة أكذوبة».

(103) أسامة ياسين، ««المائة يوم» مجرد رسالة... وكفى ظلمًا لخيرت الشاطر... مشروع النهضة إطار عام طرحه الإخوان يكمله الخبراء... أشعر بمرارة تجاه جمعة الحساب لأنها غريبة على أخلاق المصريين وأرجو ألا تتكرر ثانية،» اليوم السابع، 23/ 10/ 2012، متوافر على: http://www1.youm7.com/News.asp?NewsID=825255

(104) راجع: فهمي هويدي، «عن استثمار الشعب المصري،» صحيفة الشرق القطرية، 20/ 9/ 2012.

سادسًا: الأداء السياسي للتيارات الصوفية

فوجئت التيارات الصوفية بثورة 25 يناير ولم تتحمس لها. لكنها بعد الثورة بدأت في التحول التدريجي والبطيء إلى الاشتغال بالسياسة. ولذلك فإنها تأخرت في تكوين أحزابها السياسية، كما تأخرت في الترشح للانتخابات البرلمانية، هكذا عندما دخلت الانتخابات البرلمانية أخفقت في تحقيق أي نصر انتخابي. وعندما بدا واضحًا الإخفاق الانتخابي في المرحلة الأولى من الانتخابات اتجهت الحركات الصوفية إلى الخارج حيث سافر وفد مكوّن من 14 طريقة صوفية إلى إيران وأعلن من هناك أنه يسعى إلى التقريب بين المذهب الصوفي والمذهب الشيعي لمحاربة المتشددين الدينيين، كما أيد الوفد موقف إيران من الأزمة السورية. وتوجّه وفد آخر برئاسة رئيس الوفد السابق ذاته، علاء أبو العزايم، إلى تركيا لدراسة تجربة حزب العدالة والتنمية على اعتبار أن لهذا الحزب جذورًا صوفية(105). وفي ما بعد كونت التيارات الصوفية أحزاب سياسية عدة هي حزب نهضة مصر، وحزب التحرير المصري، وحزب النصر الصوفي. وفي الانتخابات الرئاسية أعلنت تلك الأحزاب دعمها أحمد شفيق في الجولة الثانية من انتخابات الرئاسة، عدا الطريقة الرفاعية التي انشقت وأيدت محمد مرسي(106). كذلك أعلن الشيخ جابر قاسم، وكيل مشيخة الطرق الصوفية، أن الأحزاب الثلاثة تنوي المنافسة بقوة في الانتخابات البرلمانية المقبلة وأنها ستتحالف في تلك الانتخابات مع القوى المدنية والأقباط(107). ومن ثم فإن التيارات الصوفية تتجه نحو التسييس. وفي حالة دخولها الانتخابات بشكل احترافي فإنها تستطيع أن تقلب موازين القوى السياسية في برلمان مصر القادم. لكن معضلة تلك التيارات أنه ليس لها برنامج سياسي محدد يمكن أن يجذب خيال الناخبين لكنْ لها رصيد شعبي قوي بين أتباع الطرائق الصوفية.

---

(105) أبو الفضل الإسناوي، «إخفاق سياسي: لماذا فشلت الحركات الصوفية في الانتخابات البرلمانية المصرية؟» مجلة السياسة الدولية، متوافر على الرابط: http://www.siyassa.org.eg/NewsContent/2/107/

(106) أسامة مهدي، «أزمة داخل «الطرق الصوفية» بسبب «شفيق» و«مرسي»،» المصري اليوم، 22/ 6/ 2012، متوافر على الرابط: http://today.almasryalyoum.com/article2.aspx?ArticleID=343651&IssueID=2540

(107) الفجر، 3/ 8/ 2012.

سابعًا: الأداء السياسي للسلفيين والسلفيين الجهاديين

كان السلفيون أشد التيارات الإسلامية معارضة لثورة 25 يناير، لكنهم بمجرد نجاحها تحولوا لتبوُّء مركز القيادة بل وسارعوا إلى توجيه الاتهامات لمن شارك منذ البداية وقاد الثورة، ومنها الاتهامات التي وجهها السلفي عبد المنعم الشحات إلى ممدوح حمزة. كذلك سارعوا بالانخراط في السياسة بتشكيل أحزاب سياسية مثل النور والأصالة وغيرهما، ما يعد مخالفًا لقانون الأحزاب السياسية حيث نشأت تلك الأحزاب، مثل حزب الحرية والعدالة، على أساس أنها «أذرع» سياسية لجماعات دينية. تميز السلفيون بخطابهم السياسي التهديدي العنيف لكل من يختلف معهم في الرأي أو المذهب، ووظفوا الدين في المنافسة السياسية لاستئصال خصومهم. وسارعوا بتقديم الفتاوى التي تحرّم التصويت في الانتخابات للمرشح المسلم الذي لا يصلي، وللقبطي والعلماني، والليبرالي الذي لا يتضمن برنامجه تطبيق الشريعة الإسلامية. «فالتصويت لهؤلاء حرام شرعًا، ومن يفعل ذلك فقد ارتكب إثمًا كبيرًا وتجب عليه الكفارة»، وهو ما قاله الشيخ محمود عامر، رئيس جمعية أنصار السُنّة المحمدية، بدمنهور في تشرين الأول/ أكتوبر 2011 [108]. وقال أحمد فريد، عضو مجلس إدارة الدعوة السلفية في الإسكندرية: «إن ديننا لا يعرف المسلم العلماني أو المسلم الليبرالي. فهذه المبادئ تخالف دين الله»[109]. كما أنشأ بعضهم جماعات للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تسعى في الطرق العامة لتعديل سلوكيات البشر طبقًا لما يرونه أمرًا شرعيًا. خاضت الأحزاب السلفية الانتخابات البرلمانية وحصلت على المرتبة الثانية بعد حزب الحرية والعدالة. واتسم أداء النواب السلفيين بالارتباك والتواضع، حيث اهتماماتهم مركزة على الأحوال الشخصية، ولا يكاد يكون هناك اهتمام بالشأن السياسي العام. اتسم سلوك السلفيين أيضًا بالازدواجية. ففي وقت أيدوا فيه محمد مرسي، مرشح الإخوان للرئاسة، اتصلوا سرًا بالمرشح

---

(108) حمدي دبس، «فتوى سلفية: التصويت للقبطي والعلماني والليبرالي والفلول حرام شرعًا،» المصري اليوم، 28/ 10/ 2011، متوافر على الرابط: http://www.almasryalyoum.com/node/509663

(109) جابر عصفور، «التميز ضد المسلمين والأقباط: نموذج صادم،» الأهرام، 14/ 11/ 2011.

المنافس، أحمد شفيق، لتأمين وجودهم في السياسة في حالة فوزه. والأنكى، أن ياسر برهامي، نائب رئيس الدعوة السلفية، الذي زار شفيق في منزله مع أشرف ثابت، عضو الهيئة العليا لحزب النور، أنكر علنًا أنه فعل ذلك، ثم عاد ليعترف بفعلته[110].

حرص السلفيون على تأكيد تميزهم عن الإخوان. إذ على الرغم من أنهم تحالفوا معهم في البرلمان، لكنهم لم يدعموا المرشح الإخواني محمد مرسي في الجولة الأولى من انتخابات الرئاسة، إنما دعموا المنشق على الإخوان عبد المنعم أبو الفتوح، وفي الجولة الثانية أيدوا المرشح الإخواني، كذلك أيدوا حكومة الجنزوري، فيما كان الإخوان يعارضونها.

من ناحية أخرى، شهدت التيارات السلفية حركات انشقاقية. ظهرت حركة سلفية يقودها حازم أبو إسماعيل مستقلًا عن الأحزاب السلفية العلنية، وسعى إلى الترشح لرئاسة الجمهورية، لكن اللجنة العليا للانتخابات استبعدته لأن والدته تحمل الجنسية الأميركية، وهو ما أنكره ثم تبيّنت صحته في ما بعد. وحاول أبو إسماعيل أن يستعمل أسلوب إرهاب اللجنة العليا عن طريق حشد أنصاره حول اللجنة كي يجبرها على تغيير قرارها، كما تميز باستعماله العلني للمساجد لأغراض سياسية حيث كان يقود حملته من مسجد أسد بن الفرات في الدقّي. وعندما أدركت التيارات السلفية أنه يقود معركة خاسرة، تراجعت عن تأييده للرئاسة ودعمت أبو الفتوح[111]. وبعد انتهاء الانتخابات الرئاسية أعلن أنه شكّل حزبًا سياسيًا باسم حزب الأمة سيدخل به الانتخابات البرلمانية المقبلة.

بالتوازي مع هذا الانشقاق، بدأت الأحزاب السلفية تواجه انشقاقات داخلية، لعل من أبرزها حزب النور. ولذلك لا يُتوقع لتلك الأحزاب أن تحرز في الانتخابات البرلمانية المقبلة النتائج التي حازتها في الانتخابات السابقة.

أما بالنسبة إلى التيارات السلفية الجهادية الجديدة، فإنها وظفت ثورة

---

(110) http://maktoob.news.

(111) عماد الدين حسين، «بوادر انقلاب سلفي،» الشروق، 2/ 5/ 2012.

25 يناير كي تنفّذ مشروعها الجهادي من خلال محاولة إقامة إمارة إسلامية في سيناء باستعمال العنف المسلح، فضلًا عن أن أعضاءها بدأوا بالانتشار في مختلف الأقاليم في مصر بما في ذلك في القاهرة. ذلك أن انهيار جهاز الشرطة وضياع الملفات التي كانت ترصد قوائم وخرائط وجودهم أفادهم. ومن ثم وجدوا الفرصة مناسبة للعودة إلى مصر لأن مصر هي المكان الأنسب لإقامة الإمارة الإسلامية، فضلًا عن أن العمليات الأميركية ضدهم في باكستان وأفغانستان والعراق واليمن دفعتهم إلى إيجاد أماكن بديلة للحركة. وسبق أن قلنا إن هذه الجماعات مرتبطة بتنظيم القاعدة. وأصدر ما يسمى «تنظيم القاعدة في شبه جزيرة سيناء» بيانه الأول في 6 شباط/ فبراير 2011، طالب فيه بأن تكون سيناء إمارة إسلامية، وأن يكون الإسلام هو المصدر الوحيد للتشريع، وطالب القوات المسلحة المصرية بالتخلي عن الاتفاقات الموقعة مع إسرائيل والتدخل لفك الحصار على غزة[112]. وشن عددًا من العمليات الهجومية على أقسام الشرطة المصرية والقوات المسلحة في سيناء، شملت هجومًا على قسم شرطة العريش وبنك الإسكندرية في المدينة. وقُبض على أفراد المجموعة التي قامت بالهجوم وتم الحكم على 14 منهم بالإعدام في 24 أيلول/ سبتمبر 2012. وفي آب/ أغسطس 2012 شن (التنظيم) هجومًا مفاجئًا على قوة عسكرية مصرية في رفح في أثناء تناول إفطار رمضان، أدّى إلى استشهاد عدد منهم، ما حث القوات المسلحة المصرية على حشد قواتها في سيناء لتدمير قواعدهم، بما في ذلك تدمير الأنفاق بين مصر وقطاع غزة حيث تبيّن وجود صلات لهم بنظرائهم في القطاع.

هناك عناصر جهادية مساندة لهذا التنظيم بشكل علني في الداخل، لعل أبرزهم محمد الظواهري، شقيق أيمن الظواهري الذي صرح مؤيدًا الهجوم الذي شنته جماعة «أنصار بيت المقدس» على إسرائيل وأسفر عن مصرع وجرح أربعة جنود إسرائيليين، وقال: «إن أي جهاد ضد إسرائيل جائز شرعًا»[113]. كما

---

(112) «تنظيم القاعدة بسيناء... البيان الأول».

(113) «الظواهري مدافعًا عن الهجوم على إسرائيل: أي جهاد ضد اليهود جائز»، http://www.masrawy.com/news/Egypt/Politics/2012/September/23/5376146.aspx

صرح رافضًا الفكرة القومية قائلًا إنه لا مانع من أن يتولى إندونيسي حكم مصر، كما رفض وثيقة الأزهر(114).

ثامنًا: الأداء السياسي للأزهر

لـم يختلف موقف الأزهر مـن ثورة 25 ينايـر عن موقف التيارات السـلفية والصوفية. ومن ثم فإنه على الرغم من أن تنحي مبارك خلق فرصًا لتلك التيارات بمـن فيها الإخـوان إلا أنه شـكّل صدمة قوية للأزهـر ودار الإفتـاء لأنهما تتبعان الدولـة. فبـدا أن التنحي ترك شـيخ الأزهر ومفتي مصـر في العراء أمـام جحافل شـباب الثورة. فإذا تذكرنا ما سـبق أن قلناه عن تضـاؤل دور الأزهر مقارنة بدور الإخوان والسـلفيين يمكن أن ندرك المحنة التي شهدها الأزهر في ذلك الوقت، والتي ضاعف منها أن شـيخ الأزهر، أحمد الطيب، ينتمي إلى التيارات الصوفية، وهي تيارات ليست على وفاق مع التيارات السلفية بالتحديد.

لكن الأزهر سـرعان مـا تكيّف مـع الوضع الجديـد خصوصًا مع انشـغال القوى السياسـية بمعركـة الدسـتور أولًا ومعركة المبـادئ الدسـتورية. ومن ثم تدخّل شيخ الأزهر كي يحل الخلاف بين تلك القوى عن طريق جمعها للنقاش والتوصل إلى رأي في شـأن مصر المسـتقبل. وأسـفر النقاش عن إصدار وثيقة عرفت باسـم «وثيقـة الأزهـر» فـي حزيران/ يونيـو 2011، حَوَت علـى مبادئ عـدة أهمها دعم تأسـيس الدولـة الوطنية الدسـتورية الديمقراطيـة الحديثة التي تعتمد على دسـتور ترتضيـه الأمة، يفصل بين سـلطات الدولة، واعتمـاد النظام الديمقراطـي القائم على الانتخاب الحر المباشـر، والالتـزام بمنظومة الحريات الأسـاس في الفكر والـرأي مع الاحتـرام الكامل لحقـوق الانسـان، والاحترام التام لآداب الاختـلاف وأخلاقيات الحوار، وضرورة اجتناب التخوين والتكفير واسـتغلال الديـن، وتأكيد التـزام المواثيق والقـرارات الدوليـة، والحرص التام على صيانة كرامة الأمة المصرية والاحترام الكامل لدور العبادة لأتباع الديانات

(114) الموجز، 17/ 9/ 2012.

السـماوية الثـلاث، واعتبـار التعليـم والبحـث العلمي ودخـول عصـر المعرفة قاطـرة التقـدم الحضاري في مصـر، وإعمال فقـه الأولويات في تحقيـق التنمية والعدالـة الاجتماعية ومواجهة الاسـتبداد، وبناء علاقات مصر بأشـقائها العرب ومحيطها الإسـلامي ودائرتهـا الأفريقية والعالميـة ومناصرة الحق الفلسـطيني، وتأييد مشـروع اسـتقلال الأزهر، واعتبـار الأزهر الجهـة المختصـة التي يُرجع إليها في شـؤون الإسـلام وعلومه واجتهاداته مع عدم مصـادرة حق الجميع في إبداء الرأي(115) واعترض السـلفيون على الوثيقة، وكان في مقدمهم محمد عبد المقصود، على أسـاس أنها تتضمن نصًا في شـأن عدم التمييز بيـن الناس(116). وفي 8 كانون الثاني/ينايـر 2012 أصدر الأزهر وثيقة ثانية باسـم وثيقة الأزهر للحريـات، نصت علـى حريـة العقيـدة وحريـة الـرأي والتعبير وحريـة البحث العلمي وحريـة الإبداع الأدبي والفنـي(117). وبالطبع لم تسـلم الوثيقة من انتقاد السلفيين على أساس أنها لم تقيد الحريات بالشريعة.

اتُفـق علـى أن تكـون الوثيقتان أسـاس النقـاش في شـأن صياغة الدسـتور المصري. لكن التيارات الإسـلامية الأخـرى لم تلق بالًا لهـذا الاتفاق وطرحت في النقـاش مفاهيم مختلفـة. والأهـم هو أن تلـك التيارات طرحـت فكرة النص على أن يكون الأزهر هو المرجعية في تفسـير مبادئ الشـريعة الإسـلامية. الأمر الذي لقـي انتقادًا من الأزهر ذاته ومن عدد من المثقفين منهم كاتب هذا البحث، على أساس «إن احتكار الأزهر لتفسـير مبادئ الشريعة، وجعل الأزهر المرجعية النهائية عند الاختلاف يؤسس ويكرس للاستبداد الديني، فالدين ليس حكرًا على مؤسسـة ولا رجال بعينهم، والإسـلام كما يقـول الإمام محمد عبـده جاء ليقلب السـلطة الدينية، وليس لمسـلم على مسـلم سـوى النصح»(118). أو على أسـاس أنه من المحتمل أن يتولى منصب شـيخ الأزهر أحد المتشـددين السلفيين، الأمر

---

(115) نص الوثيقة في: http://www.25yanayer.net/?p=11030

(116) راجع اعتراضات محمد عبد المقصود على الرابط: http://www.youtube.com/watch?v=6mgTS0JmXhM&feature=related

(117) نص الوثيقة في: http://elkhamis.com/News-55612371.html

(118) محمـد أبـو العـزم، «الأزهـر المرجعيـة النهائيـة للدولـة المسـتبدة»، http://onaeg.com/?p=202958

الذي يفتح المجال لتفسير مبادئ الشريعة تفسيرًا يساير تصوراته، فضلًا عن أنه من الضروري ترك تلك المهمة للمحكمة الدستورية العليا. واقترح هؤلاء اعتبار وثيقتي الأزهر مذكرات تفسيرية تُلحق بالدستور فنكون أمام نصوص محددة وليس تفسيرات تتغير بتغير شيخ الأزهر[119].

تاسعًا: ممارسات التيارات الإسلامية ونتائجها على السياسة المصرية

من الواضح أن الأداء العام للتيارات الإسلامية في مصر بعد الثورة كان متواضعًا ومرتبكًا، بل أدى في بعض الأحيان إلى رفع سقف العنف السياسي في البلاد. ويرجع ذلك إلى عاملين:

الأول هو أن تلك التيارات دخلت السياسة بشكل مفاجئ، وانتقلت من السرية إلى العلنية بشكل لم يكن متوقعًا. ومن ثم لم تكن لديها خطط أو سياسات ترشدها في إدارة الممارسة السياسية العلنية، وكل ما لديها من تراث سياسي إنما يتعلق بالتخفي وخداع الخصوم أو حتى الاستقالة من السياسة بالكامل. هكذا لا غرابة أن يحدث هذا الارتباك الذي انعكست آثاره على الوطن بأكمله[120]. ولذلك فإنه مع طول ممارسة السياسة يمكن أن يعدّل بعض تلك التيارات من سلوكه.

أما العامل الثاني فهو أن أيديولوجية تلك التيارات تدمج الديني في السياسي، ما يجعلها تنظر إلى القضايا كلها من منظور معياري تتصوّره أنه صحيح الدين. ويشكّل ذلك المنظور حاجزًا إدراكيًا أمام قدرة تلك التيارات على فهم الواقع كما هو وصوغ سياسات للتعامل معه مشتقة من الواقع وليس من الاجتهادات الدينية، خصوصًا أن الدين ليس فيه تصور للسياسة وإنما

---

(119) محمد السيد سليم، «خطورة إعطاء الأزهر دور المرجعية في الدستور،» متوافر على الرابط: http://www.ahram.org.eg/1013/2012/09/05/4/169538/219.aspx

(120) Amr Elshobaki, «The Case of Muslim Brotherhood in Egypt,» in: Esra Aymat, ed., «Egyptian Democracy and the Muslim Brotherhood,» (Paris: Institute for Security Studies, European Union, Report no. 10, November 2011), pp. 13-23.

مجموعـة مبادئ عامـة. ومن ثم تنـزع تلك الحـركات إلى تصويـر فهمها لتلك المبادئ على أنه شـريعة ملزمة يجب تطويع الواقع طبقًا لهـا. خذ مثلًا موضوع الديمقراطيـة. فبينما يرى بعـض تلك التيارات أنهـا معادل للكفـر، لا يرى فيها بعضها الآخر تناقضًا مع الإسـلام. فهمان مختلفان، ينسـبه كل منهما إلى الدين مـن دون تفكير في مقتضيـات العصر وظروفه. ومن ثم، مع اسـتمرار الانخراط في السياسـة يمكن أن يصل بعـض تلك الحركات إلى فهـم أكثـر واقعية لحدود الفهم الأحادي للمبادئ الدينية.

في أي حال، كانت للممارسـات التي أشـرنا إليها نتائج جوهرية عدة على مسـار ثورة 25 يناير، لعل أولهـا أنه بعد مضي عامين على الثـورة لا تزال مصر من دون دسـتور. وهذه هـي نتيجة مسـار الانتخابـات أولًا الذي صاغـه ودافع عنه الإخوان والسـلفيون، بل هددوا من يعارضه. كمـا أن مصر لها رئيس يتمتع بسـلطات تفوق سـلطات مبارك التي ثار المصريون من أجـل تقليصها. ومن ثم فإن مستقبل الديمقراطية في مصر ما زال غامضًا بينما كان من الممكن لو أنه تم صوغ الدستور أولًا أن يكون المسار الديمقراطي مستقرًا.

مـن ناحيـة ثانية، تشـهد مصر حاليًـا نظامًـا سياسـيًا خليطًا من نظـام ولاية المرشـد في إيران ونظام مبارك، حيث إن صلة الرئيس بجماعة الإخوان وتبعيته لمرشـد الجماعـة تخلقـان ازدواجية فـي السـلطة، حيث يمارس أشـخاص من خارج السلطة أدوارًا غير رسمية لكنها مؤثِّرة. نتيجة تلك الضبابية تجدد النقاش الذي كان دائرًا في عهد مبارك عن السلطة غير الرسمية التي كان يمارسها جمال مبارك في النقاش في شـأن السـلطة غير الرسـمية التي يمارسـها المرشد ونائبه خيرت الشـاطر الذي هناك من يراه الحاكم الفعلـي، وأن الرئيس يتلقى تعليماته مـن مكتب الإرشـاد، وهناك من يقـول بوجود صراع مسـتتر بين محمد مرسـي والشاطر الذي يرى أن الرئيس يهمش دوره[121].

أدت تلك الممارسات إلى تصاعد الشقاق الطائفي في المجتمع المصري.

(121) رفعت السعيد في: روز اليوسف، 1/ 8/ 2012.

فبات الخطاب السلفي، وبالذات السلفي الجهادي الموجه إلى الأقباط خطابًا يتسم بالتطرف والتهديد. وزادت حالات الهجوم على الكنائس بل وتهجير الأقباط من مناطق متعددة بدعوى الفصل بين الطرفين(122). وأدى ذلك إلى قلق شديد لدى الأقباط، وحصل تزايد في معدلات هجرتهم من مصر. وصرح جوزيف ملاك، مدير مركز الدراسات الإنمائية، في 10 تشرين الأول/ أكتوبر 2012 أنه منذ ثورة يناير هاجر من مصر حوالى مليوني قبطي(123). وهو رقم مبالغ فيه بالقطع، لكنه يكشف عن توجه عام نحو الهجرة. وبالطبع فإن من يهاجر في ظل تلك الظروف يتحول إلى قوة مضادة للوحدة الوطنية في الخارج، خصوصًا مع ما هو معروف عن نشاط عدد من «أقباط المهجر» ضد تلك الوحدة ودعوتهم إلى فصل الأقباط في دولة مستقلة. وهو أمر لا نستبعد أن تعمل القوى الغربية على تحقيقه إذا استمرت بعض التيارات الإسلامية على خطابها الراهن. وكون بعض الجماعات المسيحية جماعة مضادة باسم «الإخوان المسيحين» أسسها ميشيل فهمي وممدوح نخله، أعلنت الجماعة أنها ستسير على خطى جماعة الإخوان المسلمين من حيث إنها لن تسجل اسمها لدى الجهة الحكومية المسؤولة، وأن هدفها هو «التصدي لكل أشكال الفساد التي سوف تطلقها الحكومة الإسلامية المعينة بالقوة الجبرية ورصدها على مدار الأربع وعشرين ساعة ومقاومة كل أنواع التمييز ضد الأقباط في كل ربوع مصر». وفي سبيل ذلك ستعمل على دعم الكيان القبطي وإحياء اللغة القبطية(124).

في هذا الصدد يجب الإشارة إلى انتخاب بابا جديد للأقباط الأرثوذكس، البابا تاوضرس الثاني، وهو ينتمي إلى مدرسة البابا شنوده الثالث الذي اتسم عهده في سنواته الأولى بالصدام بين الكنيسة والدولة والإسلاميين. ويبدو من تصريحاته الأولى أنه سيتخذ موقفًا متشددًا من مسألة أسلمة المجتمع وبالذات من مسألة وضع الدستور من خلال منظور الإسلاميين، وهذا متغير جديد في

---

(122) راجع فهمي هويدي، «مخاوف الأقباط،» الشروق، 28/ 8/ 2012.

(123) http://www.masrawy.com/News/Egypt/Politics/2012/october/9/5402885.aspx

(124) اليوم السابع، 5/ 7/ 2012.

المعادلة يجب أخذه في الاعتبار، إذ إنه ينطلق من منظور المواطنة والمساواة التامة بين المسلمين والمسيحيين.

بيد أن ممارسات التيارات الإسلامية أدت إلى نتيجة أخرى، وهي اتجاه التيارات المدنية إلى التكتل السياسي لمواجهة القوة التنظيمية التعبوية للإخوان المسلمين، خصوصًا مع التغير السريع في تعهدات هؤلاء، كما سبق أن أشرنا. وفي الوقت الراهن تتبلور تكتلات سياسية مدنية أبرزها «تحالف التيار الشعبي المصري» الذي يقوده حمدين صباحي، و«تحالف الأحزاب الناصرية» بقيادة سامح عاشور، و«تحالف قوى اليسار» بقيادة عبد الغفار شكر، و«تحالف الأمة المصرية» الذي يقوده عمرو موسى والسيد بدوي، و«حزب الدستور» الذي يقوده محمد البرادعي، و«التحالف الديمقراطي الثوري» المؤلف من الأحزاب اليسارية.

عاشرًا: مستقبل التيارات الإسلامية في السياسة المصرية

هل يستمر صعود التيارات الإسلامية في السياسة المصرية وبالذات في الهيمنة على المؤسستين التشريعية والتنفيذية أم يتضاءل وزنها السياسي في المستقبل مع الانخراط في السياسة والسلطة؟ وهل تتحول تلك التيارات إلى تبنّي خطاب سياسي أكثر توافقية؟ أم تستمر في الخطاب «التمكيني» الراهن؟

في الإجابة عن السؤال الأول يرى الشيخ القرضاوي أن التيارات الإسلامية ستظل في حالة صعود لحقبة زمنية طويلة. وأكد ذلك بقوله: «هذا زمان الإسلاميين والليبراليين، العلمانيون أخذوا زمانهم»[125]. كما يقول صفوت حجازي: «إن الإخوان المسلمين سيكونون سادة العالم. ولن نتخلى عن هذا المبدأ»[126]. كما توقع عصام العريان أن يستمر الإخوان في حصد المقاعد الأكثر في البرلمان، يليهم حزب النور، ثم الوفد والدستور والكرامة»[127].

(125) انظر تصريحاته في: الشروق، 7/ 9/ 2011.

(126) تصريحاته في 14 آب/ أغسطس 2012 في: http://www.masrawy.com/news/egypt/politics/2012/august/14/5259310.aspx

(127) الشروق، 20/ 9/ 2012.

وسبق أن أشرنا إلى رأي الرئيس السابق لحزب الجبهة الوطنية، أسامة حرب، الذي يؤكد أن الثورة المصرية اقترنت «بسيادة قوى الإسلام السياسي والتي كان لها ثقل نسبي أكبر بكثير من القوى الأخرى في حقبة ما بعد ثورات الربيع العربي، ويرجح أن يستمر هذا الوضع لفترة غير قصيرة نسبيًا. أما عبد المنعم أبو الفتوح فيرى «أن الأحزاب الدينية كلها لن تحصل على أكثر من 25 في المئة من مقاعد البرلمان»(128). وفي الاتجاه ذاته يرى عبد الحليم قنديل أن «الإخوان لن يستمروا في الحكم أكثر من خمس سنوات. فقد تحولوا إلى قوة اقتصادية هائلة ذات نزعات تجارية، ولديهم عشرات الآلاف من المتفرغين الذين يتقاضون مرتبات شهرية، ومن يدفع يتحكم، وكلها أمور يدركها الشعب وتعجّل بسقوطهم»(129).

كما سبق أن أشرنا إلى رأي حمدين صباحي وسامح عاشور القائل إن التيارات الإسلامية لا تشكّل أغلبية ولن تحصل عليها في الانتخابات المقبلة. بطبيعة الحال فإن الآراء السابقة هي لقادة سياسيين منخرطين في المعارك السياسية في مصر وربما كانت آراؤهم جزءًا من الهجوم على الخصوم السياسيين. لكن في كل الحالات، نُرجّح في ضوء ما سبق أن ما كسبته هذه التيارات في الانتخابات البرلمانية والرئاسية يمثّل ذروة قدرتها على الإنجاز السياسي في ظل تفتت القوى المدنية، وأنها في الجولات التالية سيكون عليها أن تبرر هذا الأداء وأن تشرح الإنجازات التي حققتها في ضوء حقيقة تراجع الأوضاع الاقتصادية في البلاد وعدم تنفيذ التعهدات الانتخابية، كما أن الصعود السياسي للصوفيين المتحالفين مع التيار المدني بمسلميه وأقباطه سيؤثّر في فرصها في الحصول على الأغلبية وربما الاحتفاظ بالرئاسة. وفي كل الحالات فإنه يتعين الانتظار لجولات أخرى للتنافس الانتخابي العادل كي نحكم نهائيًا على ظاهرة الصعود السياسي للإسلاميين.

في الإجابة عن السؤال الثاني ينبغي ألا نضع التيارات الإسلامية كلها في

---

(128) الشروق، 20/ 9/ 2012.

(129) تصريحات قنديل في: فيتو، 28/ 9/ 2012.

سلة واحدة، فهي كما رأينا متفاوتة في الأفكار والسياسات. كذلك يمارس بعضها السلطة واختبرها بالفعل، وهم الإخوان، وبعضها الآخر خارج السلطة ويمارس المعارضة، وهم الصوفيون والسلفيون والجهاديون. في ما يتعلق بجماعة الإخوان، هناك اتجاه يرى أن جماعة الإخوان يصدق عليها ما يصدق على الجماعات الأيديولوجية عندما تمارس السلطة، إذ إنها ستضطر إلى تعديل فكرها في ضوء حقائق السلطة. وهناك من يرى أن الجماعة حافظت على تماسكها لوجودها في المعارضة أو تحت الأرض. لكن مع ممارسة السلطة، فإنها ستواجه مشكلات الحكم، ومن ثم ستضطر إلى تعديل خطابها وسياساتها. كما أنه في ظل السلطة ستظهر الانشقاقات داخل الجماعة بين من هم في السلطة ومن هم خارجها[130].

يقول آخرون إن مصر ستقوم بـ «بقرطة الإخوان». فمصر لديها مؤسسات بيروقراطية جامدة وبطيئة وتعمل بشكل هرمي، وهي سمات تتفق مع تنظيم جماعة الإخوان وفكرها. وبالتالي فإن اللقاء بين كوادر الإخوان والكوادر البيروقراطية في الدولة سيكون سهلًا وميسورًا. لكن الغلبة ستكون لكوادر الدولة لنقص خبرة الإخوان في إدارة مؤسسات الدولة ونقص خبرتهم في كثير من التخصصات ولقدرة البيروقراطيين والتكنوقراطيين على التلون الفكري والسياسي ومشايعة الغالب. ويضيف هؤلاء أن غلبة كوادر الدولة البيروقراطية ستؤدي إلى انتقال أمراض البيروقراطية كلها إلى الأداء العام، ومن ثم تباطؤ عمليات الإصلاح أو إخفاقها، وبالتالي بقرطة الإخوان أنفسهم، خصوصًا أن لديهم الاستعداد[131]. هذا بينما يتوقع آخرون إخفاق جماعة الإخوان وحدوث ثورة ثانية ضدهم بسبب ممارساتهم[132].

من المؤكد أن شعبية الإخوان سترتبط بقدرتهم على الإنجاز. ووعد عصام

---

(130) خليل العناني، «الصعود الخادع للإسلاميين،» الوفد، 23/ 12/ 2011، «7 Popular Myths about the Revolution,» www.sand monkey.og

(131) محمد شومان، «الدولة «تبقرط» الإخوان،» الوطن (القاهرة)، 18/ 8/ 2012.

(132) علي الشرنوبي، «العصيان المدني قادم،» النهار، 19/ 9/ 2011.

العريان المصريين بأن يتوقعوا «أنهارًا من العسل» بفضل أداء الإخوان[133]. وهو أمر يدخل في باب الخيال أكثر منه في باب الواقع، إذ ليس هناك مؤشرات تدل عليه. فإذا استطاعت الجماعة أن تقدم أنهار العسل، فإنها ستدعم مكانها في الحكم. وإذا لم تستطع، فإنه سيكون عليها أن تخضع للمساءلة والحساب في الانتخابات التالية.

خاتمة

من المؤكد أن مصر تمر بمرحلة صعبة منذ 25 كانون الثاني/ يناير 2011 لم يتوقعها أي من الشباب الذين قاموا بالثورة وخططوا لها. فهؤلاء الشباب فتحوا الطريق لغيرهم كي يحصد النتائج، وهذا خلق شعورًا بالإحباط العام خصوصًا مع تفاهم بعض التيارات الإسلامية مع المجلس العسكري لقمع هؤلاء الشباب ونقل السلطة إلى غيرهم عن طريق تكتيكات سياسية متنوعة، ما دعا البرادعي، وهو يتحمل نصيبًا كبيرًا من المسؤولية لفشله في الاستمرار في بناء أسس الثور، بعد أن ساهم في إطلاق شرارتها الأولى، إلى أن يقول إن مصر قد انتقلت من فوضى إلى فوضى أكبر[134]، أو دعا علي السلمي إلى القول إن مصر تعيش خريف الديمقراطية[135]. ومن المؤكد أن أداء بعض التيارات الإسلامية مسؤول عن الوصول إلى تلك الحالة. فالمعضلة الكبرى للتيارات الإسلامية هي عدم توافر الخبرة اللازمة للعمل بأمور الحكم، حيث قفزت تلك التيارات بشكل مفاجئ من «تطليق» السياسة، أو الاعتقال، أو المعارضة، إلى مقاعد البرلمان وسدة السلطة السياسية. جاءت تلك التيارات إلى الحكومة والبرلمان وهي مسلحة بأفكارها الأيديولوجية التي حاولت أن تؤكد اشتقاقها من الدين.

إن رفع الشعارات الأيديولوجية أمر يختلف عن العمل من داخل الجهاز التشريعي والتنفيذي للدولة. ومن ثم، فإن مستقبل تلك التيارات مرهون

---

(133) «العريان للمصريين، انتظروا أنهار عسل الجماعة».

(134) الشروق، 3/ 9/ 2012.

(135) المصري اليوم، 28/ 8/ 2012.

بمـدى قدرتها على تقديم خطاب توافقي عام يضعها في قلب العملية السياسـية الديمقراطيـة من خلال التخلي عن ادعاء امتلاك الدين والتعبير عنه، ومن خلال الإدارة الرشيدة لخلافاتها مع القوى الأخرى وخلافاتها الداخلية التي بدأت في الظهور على السطح، كما حدث في حالة الإخوان وحزب النور.

من المؤكد أن التيارات الإسلامية لا تتحمل وحدها مسؤولية الإخفاق الذي انتهت إليه ثورة 25 يناير، حتى الوقـت الراهن على الأقل. فكل التيارات تتحمل نصيبها من المسـؤولية، كما سـبق وقلنا في بداية هذه الدراسـة. ومـن ثم يبدو أن المخرج الأساس من المأزق الراهن هو المصالحة الوطنية بين التيارات المصرية كلهـا، باعتبارهـا طريقًا لخـروج مصر مـن أزمتها الحاليـة، بمعنى تـرك الإخوان يمارسـون الحكم لفترة من الزمن ثـم تقويم أدائهم، وامتناع الإخوان عن السـعي إلى الانفراد بالسـلطة. والشـرط الأسـاس لتلـك المصالحـة هو اسـتمرار مراقبة التيارات السياسـية كلهـا لأداء الإخوان ونقـده وتقويمه، الأمر الـذي لا يرتاح له الإخـوان، إذ إن دعوتهم تدور حاليًا حول انصراف المصرييـن إلى أعمالهم[136]، أو «الاصطفـاف» خلف الرئيـس، أي الانصراف عن الاهتمام بالسياسـة كما كان الحزب الوطني يدعو المصريين قبل الثورة، وهي دعوة لا تبشر خيرًا. وفي الوقت ذاته، يجب أن تدرك التيارات السـلفية أن حل معضلة مصـر في الوقت الراهن لا يكـون بالإصرار على تطبيـق رؤاها الخاصة التـي لا تتفق مع أولويـات المجتمع المصـري في الوقـت الراهن، وبالذات في ما يتعلق بسـعيها إلـى تطبيق «أحكام» الشـريعة، على الرغم من علمها بتباين تفسيرات الفقهاء لتلك الأحكام، وتحديدًا في ما يتعلق بالسياسة. وأن نجاح التيارات الصوفية في تكوين جبهة سياسية فاعلة يُحدث توازنًا في الدور الذي تقوم به التيارات السلفية والسلفية الجهادية.

الحق أن مصر تمر بمرحلة مفصلية في تاريخها، فإما أن تنزلق إلى الصراع الديني والتقسـيم الطائفي الذي سـيؤدي بدوره إلى الانهيار والتقسـيم السياسي كما حدث في السـودان، أو تتقدم في طريق بناء نمـوذج تنموي تكاملي توافقي

(136) راجع تصريحات مرسي في: http://www.ahram.org.eg/The-First/News/173833.aspx

كما حدث في ماليزيا. تدل المؤشرات التي عرضناها إلى أن المشهد الأول هو الذي يتخلق أمامنا، إذ إن جزءًا لا يستهان به من التيارات الإسلامية يُغلب منظور الأمة والشريعة على منظور الوطن والمواطنة من دون إدراك منه أنه إذا ضاع الوطن لن تنهض الأمة ولن تطبّق الشريعة، وأن ذلك سيعمل لمصلحة العدو الصهيوني. كما أن جزءًا لا يستهان به من تلك التيارات غير قادر على التمييز بين المكسب في المدى القصير والخسارة في المدى البعيد. فما يُعد مكسبًا الآن قد يتضح في ما بعد أنه خسارة محققة. المدهش أن هذا العجز عن الحساب السياسي الاستراتيجي تكرر في تاريخ الحركات الإسلامية في القرن العشرين، (الجهاد ضد السوفيات في أفغانستان، والعمل على تطبيق الشريعة في السودان وغيرها) لكن القليل منها هو الذي فهم الدرس وتعلّم منه.

المراجع

كتب

الثورة المصرية: الدوافع والاتجاهات والتحديات. الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

دليل الحركات الإسلامية في العالم. القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، 2006.

ربيع، عمرو هاشم (محرر). **وثائق 100 يوم على ثورة 25 يناير**. القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، 2012.

القديمي، نواف. **الإسلاميون وربيع الثورات: الممارسة المنتجة للأفكار**. الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2011.

دوريات

أبو اللوز، عبد الحكيم. «السلفية التقليدية والسلفية الجهادية.» **الديمقراطية**: العدد 38، نيسان/ أبريل 2010.

بـدوي، أحمـد موسـى. «السـلفية المصريـة المعاصـرة: محاولـة للتميـز.» **الديمقراطية:** العدد 38، نيسان/ أبريل 2010.

سلامة، حسـن. «السـلفيون في مصر... معضلة أم حل؟» **الديمقراطية:** نيسان/ أبريل 2010.

رسائل جامعية

غانم، إبراهيم البيومي. «الفكر السياسـي للإمام حسـن البنا.» (رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 1990).

الفصل الحادي عشر

الإسلاميون في تونس
وتحديات البناء السياسي والاقتصادي للدولة الجديدة
قراءة في تجربة حركة النهضة

أنور الجمعاوي

«إن مهمة الثوار لا تنتهي بإسقاط النظام الدكتاتوري، بل تبدأ بعد ذلك مهمة أصعب هي إقامة الدولة الديمقراطية الجديدة».

عزمي بشارة

مقدمة

تُعتبر مرحلة الانتقال إلى الديمقراطية بعد الثورة مرحلة دقيقة في تاريخ دول الربيع العربي اليوم، فالتأسيس لعصر سياسي جديد يقطع مع نظام الدولة الشمولية، ويعيد الاعتبار للمواطن بوصفه كائنًا حرًا، فاعلًا في بناء المجتمع المدني، أمر ليس بالهين في دول عاشت شعوبها عقودًا تحت حكم الحزب الواحد، وتحت هيمنة الرئيس أو الزعيم أو العقيد الذي يختزل السلطات كلها، ويجمع الصلاحيات كلها ويتعالى عن النقد والمحاورة.

من ثمة فإن الانتقال من الأحادية إلى التعددية، ومن القمع إلى الحرية

حدث تاريخي، يؤدي غالبًا إلى ظهور قوى جديدة وفاعلين سياسيين تنتجهم صناديق الاقتراع، ويُفترَض فيهم العمل على تلبية انتظارات الناس، وفي مقدمها توقهم إلى العدالة الاجتماعية والحريات العامة والخاصة، وتوقهم إلى السلام الأهلي والرفاه الاقتصادي والعيش الكريم، وتلك مطامح يقتضي تحقيقها توافر إرادة سياسية حريصة على التغيير، وإجماع وطني على ضرورة الإصلاح، ومحيط إقليمي يساعد في التحول نحو الديمقراطية.

شهدت تونس في عقب ثورة 17 كانون الأول/ ديسمبر 2010 - 14 جانفي (كانون الثاني/ يناير) 2011 فترة انتقالية صعبة جلاها شيوع الشعور بالخوف من المستقبل لدى أغلب المحكومين، وانتشار حالة من اللايقين لدى الناس الذين هالهم الفراغ الذي خلفته الدكتاتورية، وعزز ذلك الشعور بالارتباك تراجُع الأداء الاقتصادي للبلاد وانخفاض نسبة النمو (2.2 - تحت الصفر)، وتصاعد موجات الاحتجاج المنظم أو الفوضوي على أساس خلفيات مطلبية متعددة متعلقة بالتنمية والتشغيل وتوسع مجالات الحرية في بداية المرحلة الانتقالية، فتعاقبت على البلاد ثلاث حكومات انتقالية خلال سنة واحدة (حكومة محمد الغنوشي/ حكومة الباجي قائد السبسي/ حكومة الائتلاف الحاكم حاليًا). وكان انتخاب أعضاء المجلس التأسيسي يوم 23 تشرين الأول/ أكتوبر 2011 استحقاقًا تاريخيًا معتبرًا، جسّد أول مرة في تاريخ البلاد الحديث بدايات الانتقال الفعلي نحو الديمقراطية، إذ مارس الشعب حقه في اختيار ممثليه في كنف النزاهة والحرية والمسؤولية، واعتلى الإسلاميون ممثلين في حركة النهضة أول مرة سدة الحكم لفوزهم بأغلبية المقاعد (89 من مجموع 217 مقعدًا)، وانصرفوا إلى تشكيل حكومة ائتلافية جمعت علمانيين وإسلاميين أول مرة في تونس في تحالف سياسي سيادي واحد.

مع أن فوز النهضة بالأغلبية أشاع حالة من الارتياح لدى أتباعها ولدى عدد من الملاحظين الذين اعتبروا ذلك بداية عهد التداول على السلطة، وتحكيم إرادة الشعب لتشكيل مؤسسات الدولة، وعدوا فوز النهضة فرصة

لاختبارها والتثبت من مدى اعتدالها[1]، فيما رأى آخرون في صعود الإسلاميين إلى مواقع القرار خطرًا على الجمهورية وتهديدًا للمكاسب الحداثية لتونس (حرية المرأة ومجلة الأحوال الشخصية والتعددية الثقافية...)، وأنذروا بأن النهضة ستسعى إلى أسلمة المجتمع بالقوة، وإلى إعادة إنتاج الدكتاتورية في لبوس ديني، موظفة الديمقراطية للانقلاب على الديمقراطية. وشكك فريق آخر في قدرة الحركة على رفع التحديات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي تواجه تونس اليوم.

نرمي في هذه الدراسة بحث مدى معقولية الخوف من حركة النهضة الإسلامية من ناحية، ومدى قدرتها على الاستجابة لمقتضيات الانتقال من حزب معارض، مُقصى على مدى عقود إلى حزب حاكم، ونركز النظر أساسًا على تجلية أهم التحديات التي تواجهها هذه الحركة في بناء معالم الدولة الجديدة بعد الثورة، وصنّفنا التحديات صنفين: تحديات ذاتية وتحديات موضوعية. تتعلق الأولى بمشكلات إعادة بناء حركة النهضة لنفسها تنظيريًا وتنظيميًا حتى تستجيب لمستلزمات الاجتماع الديمقراطي بعد 14 جانفي (كانون الثاني/ يناير) 2011. وتتعلق الثانية بتبين أهم التحديات السياسية والاقتصادية التي تواجه الحركة والائتلاف الحاكم معها في إدارة تجربة الحكم. رأينا التركيز على الجانب السياسي لأنه قوام إدارة الشأن العام، وبحسن تنظيمه يتسنى إقرار الاستقرار ويتيسر تسيير البلد، أما الاقتصاد فعصب الحياة وأصل المعاش وفي تأمينه ضمان لكفاية الناس وتحقيق لمطلبهم الرئيس في ضمان العيش الكريم.

اخترنا الاشتغال على النهضة دون غيرها من الإسلاميين لأنها أول حزب إسلامي مارس العمل السياسي في السر والعلن معارضًا، ووصل الحكم، ولأن أدبياتها قبل الثورة وبعدها متوافرة، ما مكننا من مراجعتها وقراءتها وتمثل تصوراتها للحكم تنظيرًا وتطبيقًا.

(1) Stefano Maria Torelli, «The «AKP Mode» and Tunisia's al-Nahda: From Convergence to Competition?» Paper Presented at: *Revolution and Revolt: Understanding the Forms and Causes of Change*, BRISMES Annual Conference, London School of Economics and Political Science, 26 - 28 March 2012, Available at: http://brismes2012.files.wordpress.com/2012/02/stefano-torelli-the-akp-model-and-tunisias-al-nahda-from-convergence-to-competition.pdf

اخترنا هذا الموضوع أيضًا لأنه موضوع راهني يتعلق بتبين واقع الممارسة السياسية لحزب إسلامي حاكم في تونس في مرحلة الانتقال الديمقراطي، والوعي بآليات إدارته الشأن العام، وهو مشغل لم يلقَ بعدُ حظه من المقاربة الموضوعية، فأغلب الدراسات الواردة في المجال واقعة تحت طائلة التمجيد للحركة، أو التحامل عليها على أساس خلفيات أيديولوجية وحزبية قبلية.

نحاول مقاربة هذا المشغل في منأى من الأحكام المسبقة، منطلقين من بيانات الحركة وكتاباتها، ومن منجَزها السياسي العملي في إدارة الحكم، لنخلص من ذلك إلى جملة من النتائج التي تبقى نسبية على أهميتها.

- ما المراد بالانتقال الديمقراطي والدولة الجديدة على جهة التفصيل؟

- ما أهم التحديات الذاتية والموضوعية والسياسية والاقتصادية التي تواجه النهضة وشركاءها في بناء الدولة المدنية المنشودة؟

- إلى أي مدى كانت النهضة موفقة في إدارة دفة الحكم في المرحلة الانتقالية؟

هذه الأسئلة وغيرها ستوجه بحثنا في هذه الدراسة.

أولًا: في الانتقال الديمقراطي والدولة الجديدة

تؤسس عملية الانتقال الديمقراطي لبداية عهد جديد في تاريخ المجتمعات، فهي مرحلة قطع عملي وتصوري مع أركان نظام سياسي سابق ثبت للمواطنين فشله في تأمين حياة جمعية مستقرة، مترفهة، تتوافر فيها الحقوق، وتُوزع فيها الواجبات والثروات بطريقة عادلة، فانخرام النظام الدكتاتوري في دول الربيع العربي، وانخراط المشرفين عليه في دوامات الفساد المالي والإداري وفي مسارات الاستبداد المقنن وغير المقنن ساهم في قيام ثورات شعبية قوضت الحكم الفردي أو الأسري السائد، وشرّعت قيام واقع

سياسي جديد يعيد للمواطن دوره في صوغ القرار وفي بناء مؤسسات الدولة[2].

أثبتت الدراسات التي أجرتها مكاتب الأمم المتحدة[3] وأهل الاختصاص من المشتغلين ببحث التحول الديمقراطي في البلدان التي شهدت حالات حراك احتجاجي أو عمل ثوري من قبيل جنوب أفريقيا والأرجنتين وشيلي أن لمرحلة الانتقال الديمقراطي سمات تتكرر من بلد إلى آخر، أهمها:

- بطء عملية الانتقال نحو الديمقراطية بسبب بيروقراطية الإدارة التقليدية، واستمرار أجهزة النظام السابق في الهيمنة على دواليب الدولة.

- تزايد نسق المطالب الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

- الإحساس بالشك تجاه الحكم الجديد والخوف من المستقبل لدى أغلب المواطنين.

- صعوبة تفكيك شبكات الفساد.

- طول مدة التحول نحو الديمقراطية في بلدان لم تَعتَد ممارسة آليات الحكم الديمقراطي.

ينتظر المواطنون في دول الانتقال الديمقراطي تحقيق مطالب عدة في مقدمها تركيز أسس دولة مدنية ديمقراطية جديدة، ذات مؤسسات فاعلة، عادلة وشفافة، فالدولة المدنية المنشودة يفترض أن تحقق مطامح عدة لعل أهمها:

- استعادة الاستقرار الأمني والسلم الاجتماعي.

---

(2) عزمي بشارة، الثورة التونسية المجيدة: بنية ثورة وصيرورتها من خلال يومياتها (الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012).

(3) راجع: تقرير المنتدى الدولي حول مسارات التحول الديمقراطي، برنامج الأمم المتحدة الإنساني، 5- 6 حزيران/ يونيو 2011، وتقرير منتدى المجتمع المدني العربي: الحراك الجديد ومسار النهضة العربية، الأمم المتحدة، المجلس الاقتصادي والاجتماعي، القاهرة، 9- 10 نيسان/ أبريل 2011.

- تحقيق الحد الأدنى من الرفاه الاقتصادي.

- إقامة أسس العدالة الانتقالية.

- ضمان الحريات العامة والخاصة.

- صوغ دستور تعاقدي ينظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، ويحدد صلاحيات هياكل الدولة ومسؤوليها، ويضبط كيفيات تشكيل مؤسساتها.

- إقامة دولة القانون والمؤسسات.

- بلورة نظام حكم ديمقراطي.

- توزيع الثروة بطريقة عادلة وضمان تكافؤ الفرص.

- تفعيل دور المجتمع المدني في التنوير والتحديث وصنع القرار.

وعدت حركة النهضة ذات المرجعية الإسلامية التي اعتلت سدة الحكم في تونس بعد انتخابات 23 تشرين الأول/ أكتوبر 2011 بتحقيق مطالب عدة عند إدارتها الحكم في المرحلة الانتقالية، من ذلك:

- «تجنب الانفراد بالقرار وتسويد العقلية التوافقية.

- الجمع بين مبدأ المحاسبة والعدالة الانتقالية وروح التصالح.

- السعي إلى تشكيل حكومة وحدة وطنية.

- إجراء انتخابات ديمقراطية وصوغ الدستور.

- معالجة آثار مظالم العهد السابق وتفعيل العفو التشريعي العام»[4].

إلى أي مدى أوفت الحركة بعهودها؟

(4) برنامج حركة النهضة الانتخابي، أيلول/ سبتمبر 2011، ص 14.

ثانيًا: حركة النهضة... لمحة تاريخية

1 - النهضة قبل ثورة 14 جانفي (كانون الثاني/ يناير) 2011

ظهرت حركة النهضة[5] في بداياتها الأولى في شكل جماعة دعوية تسمت بالجماعة الإسلامية (1959 - 1979)، أسسها راشد الغنوشي (أستاذ فلسفة) وعبد الفتاح مورو (محامٍ) مع عدد من الشباب المتدين، المتأثر بجماعة «الدعوة والتبليغ» التي نهجوا نهجَها في الدعوة إلى اتباع السلف الصالح وإحياء سنّة النبي.

كان أتباع الجماعة الإسلامية ينهلون أفكارهم من مصنفات سيد قطب وأبي الأعلى المودودي وأبو الحسن الندوي، وكان عملهم الدعوي ردة فعل على احتذاء النظام الحاكم بنموذج التحديث على الطريقة الغربية مع تحييده المؤسسة الدينية وتحجيمه دورها في صوغ المشهد الثقافي والمجتمعي بالبلاد، فرأت الجماعة العمل على إعادة الاعتبار للهوية العربية الإسلامية لتونس ومواجهة تيار العلمنة البورقيبية وصعود الثقافة الفرانكفونية وامتداد اليسار الشيوعي نقيضًا للطرح الليبرالي.

دفعت حركة الاحتجاج الشعبي على نظام بورقيبة في عام 1978 بزعامة اتحاد الشغل، وانتصار الثورة الإسلامية في إيران على نظام الشاه في عام 1979، وأحداث قفصة في عام 1980 الجماعة الإسلامية إلى مراجعة مقولاتها الدعوية، وتطوير منظومتها الأيديولوجية لتصبح منفتحة على الهمّ الاجتماعي والاقتصادي والعمالي، منخرطة في نسيج الحياة السياسية استجابة لتطلّعات الناس وشوقهم إلى بديل حزبي معارض يتحدى هيمنة التيار البورقيبي الدستوري وانفراده بالسلطة على مدى عقود بعد الاستقلال.

---

(5) في سيرة حركة النهضة، راجع: راشد الغنوشي، من تجربة الحركة الإسلامية في تونس (تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2011)، والمبروك عبشة، الحركات الإسلامية في الجزائر بين 1931 و1991: مع مقارنة بين حركة النهضة التونسية والجبهة الإسلامية للإنقاذ (تونس: الدار المتوسطية للنشر، 2012)، ص 330- 354.

وجـدت الجماعـة تشـريع بورقيبـة للتعددية الحزبيـة (1981)، وحماسـة محمد مزالي لذلك فرصـة ملائمة للإعلان عن تأليفها حزبًا سياسـيًا ذا مرجعية إسـلامية تَسـمى أول مـرة (06/ 06/ 1981) بـ«حركـة الاتجـاه الإسـلامي»، وعبـرت في بيانهـا التأسـيس عن رغبتهـا في العمـل القانونـي باعتبارهـا فاعلًا سياسـيًا مدنيًـا، يؤمـن بالتعدديـة ويعتـرف بالآخـر ويقر التـداول على السـلطة بالطرائق السـلمية، ويستمد برنامجه السياسـي من المرجعية الإسلامية، ويسعى إلـى إقامة دولـة عادلة، منغرسـة فـي موروثها العربـي الإسـلامي، منفتحة على دول الجوار العربي والمتوسـطي[6]. دخلت الحركة فـي حوار مع أبرز مكونات الطيف السياسـي بداية الثمانينيـات، خصوصًا حركة الديمقراطيين الاشـتراكيين والحـزب الديمقراطـي التقدمـي بزعامة أحمد نجيب الشـابي وعـدد من وجوه التيار اليساري. غير أن الحزب الاشـتراكي الدستوري الحاكم لم يرضَ للحركة الوليدة الاسـتمرار في العمل العلنـي، وعمد إلى تأليب الحبيـب بورقيبة عليها، فأمـر بملاحقة قادتها واعتقال زعاماتها، ومحاصـرة أنصارها فزج بالمئات منهم في المعتقلات، وحكم على زعيمها راشد الغنوشي بالإعدام.

بعد الانقـلاب الأبيض الـذي قام به زيـن العابديـن بن علي علـى بورقيبة فـي 7/ 11/ 1987 أُفـرِجَ عن قيادات حركـة الاتجاه الإسـلامي، ودخل النظام الحاكـم في حوار مـع الحركـة لاحتوائها، فأشـرِكت في صوغ الميثـاق الوطني الـذي وافقت عليـه مع عدد مـن الأحـزاب الوطنية المعتـرف بها، واسـتجابت لدعوة السـلطة بتغيير اسـمها حتى لا تبدو في موقع من يحتكر تمثيل الإسـلام، فتسـمت باسـم جديد هـو «حركـة النهضة». شـاركت الحركـة فـي الانتخابات التشريعية في عام 1989 في صورة قائمات مستقلة وحصلت على 13 في المئة من الأصوات، ما أثار حفيظة الحزب الحاكم الذي استشـعر اتسـاع شعبيتها في صفوف الطبقة الوسـطى والطلبة، فعمد إلى التضييق عليها بداية من عام 1991 ما أدى إلـى مصادمات بيـن الأجهزة الأمنية وأتبـاع الحركة. وأفضـى ذلك إلى

(6) «البيان التأسيسـي لحركة الاتجاه الإسلامي، تونس في 6 حزيران/ يونيو 1981،» في: بيانات ذكرى التأسيس، ص 11- 15.

شـن نظام بن علي حملة شـعواء على حركة النهضة، وزج بـالآلاف من أتباعها في السـجون، في حيـن اتخذ آخرون المهجـر قِبلة لهم، فظلـت الجماعة تعاني ويـلات الملاحقـات الأمنيـة على مـدى عقديـن ونيف مـن الزمن، واسـتمرت حملـة اسـتئصالها علـى امتـداد عقـد التسـعينيات، وتـوزع أتباعهـا بين الأسـر والمنفـى، ما حدّ مـن حضورها فـي الداخل التونسـي فـي حين ظلـت الحركة محافظـة على طابعهـا المطلبي ونهجهـا النضالي في الخارج، داعيـة في المنابر الحقوقيـة والإعلامية إلى رفـع المظلمة عنها وإلى إطـلاق الحريات في تونس، وبناء مجتمع مدني تعـددي مراوحة بين المطالبة بمصالحـة وطنية والدعوة إلى الانتفاض على الدكتاتورية.

طـورت الحركة في حقبة المنفى مقولاتها السياسـية، وركـزت على أهمية تأسيس دولة ديمقراطية عادلة، تتسع لجميع التونسيين، ودخلت في عام 2005 في حـوار مع أطراف رئيسـة فـي المعارضـة التونسـية، فكت به الحصـار الذي فرضه عليها النظام على امتداد سـنين طويلة. وقامت ببلورة ما يُسمى بوثيقة 18 تشرين الأول/ أكتوبر[7] التي اتفقت فيها مع عدد من الأحزاب العلمانية (الحزب الديمقراطي التقدمي وحزب العمال الشـيوعي التونسي) على جملة من اللوائح المتعلقة بالحريات والمسـاواة بين المرأة والرجل وتداول السلطة، ما مكنها من العودة لأداء دور مهم في المشـهد السياسـي التونسـي المعاصـر، أكده حرصها على كشف عثرات النظام وإخفاقه في مقايضة الحرية بالأمن وسقوطه في مطب انتهاك حقوق التونسـيين على جهة الإطـلاق، وتماديه في سياسـة إقصاء الآخر ونهج نشـر الفسـاد بأشـكاله المختلفة. ما أدى إلى انتفاض التونسـيين على آلة الاستبداد وفرار بن علي وعصابته من البلد في 14/ 1/ 2011.

تميزت هذه المرحلة من تاريخ الحركة بثلاث سمات بارزة:

– الأولى: انتقال الحركة من جماعة دعوية إلى حزب سياسي.

---

(7) نجيب الشـابي، «العلاقة بين العلمانيين والإسـلاميين، تجربة 18 أكتوبر في تونس،» الآداب، 11/ 12/ 2010.

- الثانيـة: دخـول الحركة فـي مواجهة مباشـرة مع الآلـة القمعيـة للدولة الحاكمة في عهدي بورقيبة وبن علي، ما سـاهم في انحسار وجودها العلني في الساحة التونسية، واضطرها إلى العمل السري وتحويل نشاطها إلى المهجر.

- الثالثـة: سـاهمت حقبة النفـي والإقصـاء في تطويـر الحركـة مقولاتها السياسـية (موقفها من الحريات ومن المرأة والتداول على السلطة...)، ما أهلها لأداء دور فاعل في المشـهد السياسـي التونسـي بعد 14 جانفي (كانون الثاني/ يناير) 2011.

2 - النهضة بعد 14 جانفي (كانون الثاني/ يناير) 2011

مثّـل انتصار الشـعب فـي 14 جانفـي (كانـون الثاني/ ينايـر) 2011 على جلاديـه، نقطـة تحـول تاريخي مهـم فـي تاريـخ تونـس، إذ امتلـك المواطنون مصيرهم، وفتحوا الباب لطلب الحرية في العالـم العربي، وعاد الاعتبار لحقوق الإنسـان في الداخل التونسي، وأفادت حركة النهضة من عصر الثورة، فخرجت من طور السرية إلى طور العمل العلني، وعاد جل كوادرها إلى البلاد، وتحصلت على تأشـيرة العمل القانوني في 1 آذار/ مـارس 2011، وأصدرت الحركة بيانًا في هذا الخصـوص جاء فيـه أنها «تجدد تمسـكها بمبادئهـا المعلنـة واحترامها للتنوع والحق في الاختلاف ورفضها للوصاية على الإسـلام وتمسـكها بالعمل المشـترك على قاعـدة النضال من أجـل تحقيق الانتقـال الديمقراطي وتجسـيد مبادئ الثورة وتحقيق مطالبها»[8].

بذلـك خرجت الحركة من طـور المغالبـة والمواجهة إلى طور المشـاركة في صوغ المشـهد السياسـي لتونس الثورة، وبدت النهضة حريصة على احترام حالة التنوع الثقافي والأيديولوجي الذي يسـم الاجتماع التونسي، مؤكدة أنها لا تنصّب نفسها في موقع الوصي على الإسلام أو الناطق باسمه[9]، فأرسلت بذلك رسـائل إيجابيـة إلى مكوّنـات المجتمـع المدنـي وانخرطت في مسـار التنافس

(8) بيان صادر عن حركة النهضة بتاريخ 1 آذار/ مارس 2012 بتوقيع راشد الغنوشي.
(9) بيان صادر عن حركة النهضة بتاريخ 1 آذار/ مارس 2012 بتوقيع راشد الغنوشي.

النزيه على السلطة. وبدت الحركة على جانب كبير من الانتظام، واستعادت قدرتها على التشكل والاستقطاب في وقت قياسي، وبعثت لها مراكز وفروعًا في مختلف المناطق والمحافظات، ولمت شتات قواعدها في الداخل والخارج والتفت حول مناضليها، وفعلت عملها الخيري وجهدها الجمعياتي في الجهات المحرومة، واقتربت من الطبقات الوسطى والمستضعفة، وصاغت استراتيجية ذكية[10] في استتباع الناس بصوغها برنامجًا انتخابيًا واعدًا في خلال الحملة الانتخابية للتسابق على التمثيل في المجلس التأسيسي في 23 تشرين الأول/ أكتوبر 2012، فبلورت برنامجًا شاملًا وطموحًا في 364 نقطة تعلقت بهموم التونسي وأحلامه وكيفيات تحقيق طموحاته في مجالات الرقي الاجتماعي والرفاه الاقتصادي والعدالة الانتقالية والتعدد السياسي. كما رفضت الحركة في عقب الثورة الانخراط في موجات الاستقطاب الثنائي العلماني/ الإسلامي، ورفضت الدخول في صراع على هوية تونس أو الانشغال بالرد على التهم التي يوجهها إليها خصومها من اليمين واليسار مركزة على كسب معركة التنافس البرامجي.

أثمرت تلك الاستراتيجية الذكية في ضبط النفس وفي إتقان مهارات التباري السياسي فوزًا كاسحًا للحركة في أول انتخابات ديمقراطية يشهدها المجتمع التونسي، إذ فازت بـ 89 مقعدًا من مجموع 217 مقعدًا في المجلس التأسيسي، متقدمة على القوائم كلها بحصولها على نسبة 41.47 في المئة من مجموع النواب الممثلين للشعب في المجلس الجديد، وذلك في انتخابات شهد المراقبون في الداخل والخارج بنزاهتها، وشارك فيها 4 ملايين و94 ألفًا و657 ناخبًا من مجموع 7 ملايين و569 ألفًا و824 ناخبًا ممن يحق لهم التصويت، وبذلك قدرت نسبة المشاركة بـ 54.1 في المئة. نتيجة ذلك تولت حركة النهضة، باعتبارها حزب الأغلبية، تشكيل أول حكومة ائتلافية وطنية في تاريخ البلاد تجمع بين علمانيين وإسلاميين، حيث تحالفت مع حزب المؤتمر

---

(10) Alexis Arieff, «Political Transition in Tunisia,» *CRS Report for Congress*, 16/12/2011, p. 7.

من أجل الجمهورية بزعامة المنصف المرزوقي (حاصل على 29 مقعدًا) وحزب التكتل من أجل العمل والحريات (حاصل على 20 مقعدًا)، وحازت الأحزاب الثورية المعارضة لحكم بن علي على مجموع 138 مقعدًا في المجلس التأسيسي ما أهّلها إدارة شؤون البلاد في المرحلة الانتقالية. باشرت حكومة الترويكا مهماتها يوم 16 كانون الأول/ ديسمبر 2011 بعد فوزها بثقة المجلس التأسيسي في تونس بحصولها على أغلبية 154 صوتًا مقابل اعتراض 38 عضوًا وتحفظ 11 آخرين من بين أعضاء المجلس الـ 217. والحكومة المنتخبة مكلفة بإدارة الشأن العام في الفترة الانتقالية وإعادة هيكلة مؤسسات الدولة وتأهيلها للتحول الديمقراطي بالسهر على احترام الحريات واستقرار الأمن والعمل مع المجلس التأسيسي على صوغ دستور الجمهورية الثانية، وتهيئة البلاد لإجراء انتخابات تشريعية في أفق آذار/ مارس 2013.

أحدثت حقبة ما بعد 14 جانفي (كانون الثاني/ يناير) تحولًا نوعيًا في حضور حركة النهضة داخل المجتمع التونسي تجلى في:

- انتقال الحركة من مرحلة النفي والإقصاء والعمل السري إلى مرحلة العمل السياسي العلني.

- صوغ الحركة برنامجًا انتخابيًا مميزًا أهّلها استقطاب أكبر عدد من المناضلين.

- استعادة الحركة حيويتها التنظيمية والهيكلية ما مكّنها من المشاركة الفاعلة في المشهد السياسي التونسي.

- اعتلاء الحركة سدة الحكم بعد فوزها بأغلبية مقاعد المجلس التأسيسي وتأليفها حكومة ائتلافية تتزعمها حركة إسلامية أول مرة في تاريخ تونس الحديث.

هل تنجح حركة النهضة في إدارة تحديات الحكم في المرحلة الانتقالية؟

ثالثًا: النهضة وتحديات إدارة الحكم في المرحلة الانتقالية

1 - التحديات الذاتية

أ - سؤال المراجعة النقدية

يُعد مطلب المراجعة رافدًا مهمًا من روافد التجديد، ويعتبر تحديًا أساسيًا يواجه حركة النهضة، ويفترض تفعيله على نحو إجرائي حتى يواكب الحزب مستجدات الظرف العمراني التونسي بعد الثورة، فضرورات العمل السياسي في إطار السرية تختلف عن مقتضيات العمل في إطار الشرعية، فما عاشته الحركة من نفي وإقصاء وتشريد ومحاكمات في خلال عقود سابقة على عهد حكم بورقيبة أو خلفه بن علي، ساهم في صوغ الحركة تمثلات أيديولوجية وخيارات تنظيمية كانت نتاج تلك المرحلة، وهي تحتاج حاليًا إلى مزيد من التشذيب والتطوير والمراجعة النقدية، وذلك حتى تنخرط الحركة في مسار التحديث الذاتي، وتتفاعل إيجابيًا مع مكوّنات المجتمع المدني الذي أنتجته الثورة، والذي يتطلع إلى قيام دولة جمهورية فعلية تقطع مع أسباب الدولة القامعة، ومع الفكر الواحد وأدعياء امتلاك الحقيقة المغلقة. والواقع أن حركة النهضة، مع أهمية الرصيد النظري الذي قدمه عدد من قادتها في سياق تجديد الفكر السياسي الإسلامي المعاصر من قبيل ما وضعه راشد الغنوشي وعبد الحميد النجار وصالح كركر وأحمد الأبيض ورفيق عبد السلام، فإن نصيب النقد الذاتي في الأعمال التي وضعها هؤلاء وغيرهم محدود، إذ على الرغم من سبق الحركة في الدعوة إلى المزاوجة بين الإسلام ومكتسبات الحداثة، وتشريعها قيام دولة مدنية ذات مرجعية إسلامية، وإقرارها بضرورة التداول على السلطة، وبضرورة إقامة العدالة الاجتماعية، وتأمين حقوق المواطنة، ورفضها النموذج الإخواني الإسلاموي التقليدي في إدارة شؤون الحكم في أفغانستان والسودان، فإنها لم تتجرأ بعد على القيام بمراجعات نقدية عميقة لمنجَزها السياسي الخاص نظريًا وتنظيميًا، كما لم تُعبّر صراحة عن التخلي عن عدد من المبادئ الأساس التوجيهية التي تضمنتها أدبياتها لحظة تأسيسها في مطلع

الثمانينيات، فقارئ وثيقة «الرؤية الفكرية والمنهج الأصولي لحركة النهضة التونسية»، الصادرة في جوان (حزيران/ يونيو) 2012، يتبين أنها استبقت على محتوى التصور الفكري والعقدي والأصولي الذي أعلنه مؤتمر عام 1986 لحركة الاتجاه الإسلامي (حركة النهضة حاليًا)، بل اعتُبر هذا البيان «وثيقة رسمية من جملة الوثائق التي تحدد هوية الحركة»[11].

تحتاج هذه الوثيقة إلى مراجعات عدة، وتستلزم إضافات عدة حتى تواكب مستجدات الاجتماع التونسي اليوم، إذ بدا واضعوها متشبثين بالطابع العقائدي للحركة على الرغم من خروجها من جبة العمل الدعوي إلى فضاء العمل السياسي، وعدوا ذلك أساس العمل، وقالوا «لا يُقبَل عمل إذا لم تكن وراءه هذه العقيدة كدافع أو جاء مخالفًا لمقصديتها، فإن اختلت العقيدة أو فسدت أو كانت باطلة كان العمل فاسدًا أو غير مقبول»[12]، وبذلك فإن هذا التصور يؤسِّس على تقويم أفعال الناس من منظور عقدي أخلاقي، ويقدم تمثلًا للدين يلغي الآخر وينمّط سلوكه الإيماني. وفي هذا التصور تلبيس للديني بالدنيوي وتعامل مع المجتمع بتنويعاته المختلفة وفق خلفية عقائدية منغلقة، تسبغ الإيمان على من تشاء، وتلحق الكفر بمن تشاء وفق مقاييس معيارية ميتافيزيقية تبقى محل خلاف، ولا تتماشى ومبدأ المواطنة وحرية الانتماء الفكري والعقدي باعتباره شأنًا فرديًا شخصيًا يخص المواطن، لذلك تعتبر هذه النصوص متأخرة عن حركة المجتمع وغير منسجمة مع خط التحديث الإسلامي الذي تدّعي النهضةُ الريادة فيه.

على الرغم من تسليم الحركة بضرورة اعتماد قراءة مقاصدية[13] للنص التأسيسي قرآنًا وسنّة، فإنها بحسب نص الوثيقة «تؤمن بعمومية الخطاب التشريعي ولا ترى اختصاص النص بظروف نزوله وأسبابه، فمنهاج الخلافة الذي جاءت نصوص الوحي تحدد مسالكه، لم يكلف به قومًا دون قوم ولا

(11) الهادي بريك، «وثيقة الرؤية الفكرية والمنهج الأصولي لحركة النهضة التونسية: نظريات متأنية وتأملات هادئة،» سلسلة قطوف النهضة، تونس، حزيران/ يونيو 2012)، ص 1.

(12) بريك، ص 5.

(13) بريك، ص 11.

أهـل زمـان دون زمن آخر»[14]. وفي السـياق نفسـه ورد في نـص الوثيقة «نحن نرى أن الأوضاع السـائدة بقيمها ومفاهيمها لا تحـدد أوجه الفهم في النصوص القطعية كالتعدد في الزواج والحدود ومنع الربا... إلخ»[15].

بناء علـى هذا التصور يُفْهَم الخطاب التشـريعي في النص المؤسـس، أعني القرآن والسـنّة، علـى أنه خطاب نافـذ في الزمـان والمكان على جهـة الإطلاق، ويقتضي الإجـراء بقطع النظـر عن السـياقات الثقافيـة والاجتماعيـة والحضارية التي أنتجتـه، بحجة أن النص الشـرعي قطعي الدلالة. ومن ثمة فـإن هذه الوثيقة التأسيسية، على قدر أهميتها التاريخية، تبقى مثار سؤال: ما الجدوى من استمرار التعويـل عليها مـن جهة أنها لا تقـدم تصورًا واضحًـا لمفهوم الدولـة من منظور الحركـة، ولا تخبر بتصورها طبيعة العلاقة بين الحاكـم والمحكوم، وتتكتم على الكشف عن النظام الداخلي للجماعة. ولعل صدور الوثيقة في مطلع الثمانينيات مـن القـرن الماضـي (1986) جعلهـا محاولـة جنينية تـروم التأسـيس ولا تتغيا التفصيل، لكنها في المحصلة تغري بطرح أسئلة عدة لعل أهمها:

- ما حدود الفصل بين الدعوي والسياسي في فكر الحركة؟

- ما حدود اسـتحضار المرجعية الإسـلامية فـي المدونـة النظرية لحركة النهضة؟ ما الذي تستقدمه من الإسلام؟ وما الذي تستغني عنه؟

بذلك، تطـرح هـذه الورقة التأسيسـية للحركة مشـكلات عدة لعـل أهمها مشـكلة جدل الدعوي والسياسي في نشاط الحركة، ومشـكلة حدود استحضار المرجعية الإسلامية في أدبياتها.

ب - جدل الدعوي والسياسي

يُفترَض فـي الحزب السياسـي فـي المجتمعـات الديمقراطيـة الحديثة أن يكون فاعلًا في المجتمع المدني، ومؤسسًـا على جملة مـن المبادئ التي توجه

(14) بريك، ص 13.

(15) بريك، ص 13.

فهمه الواقع، وترسم كيفيات تمثله المستقبل. ويمارس الحزب السياسي نشاطه في كنف العلنية والشفافية، وينافس خصومه على استقطاب الأتباع وعلى الوصول إلى سدة الحكم، وذلك وفق برنامج يختاره، ويُجلي فيه مناهج معالجته قضايا الشأن العام في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. ولا يُفترض في الحزب احتكار الوصاية على الدين أو ادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة، أو التفرد بالرصيد القيمي المشترك للمجموعة الوطنية.

يتمثل الإشكال مع الأحزاب الدينية ذات المرجعية الإسلامية في أنها لا ترى حرجًا في دمج الديني بالسياسي وتزاوج بين العمل الدعوي والعمل التعبوي لأغراض انتخابية، فتتم دغدغة الشعور الإيماني لدى الناس، واستتباعهم على خلفية أن الحزب سينهل أحكامه من النص الديني، وسيكون الضامن لحماية المقدسات، والمدافع عن الكيانات والمؤسسات الدينية، ومعلوم أن هذا التوجه في تلبيس الدين بالسياسة يؤدي إلى احتكار طرف ما المشترك الجمعي والنطق باسمه، وهو ما يؤثر في مسارات التنافس في العملية الانتخابية وفي السلوك الانتخابي للمواطن.

مع أن حركة النهضة تقول في بيانها التأسيسي الأول الصادر في تونس في 6 جوان (حزيران/ يونيو) 1981 إنها «لا تقدم نفسها ناطقًا رسميًا باسم الإسلام في تونس ولا تطمع يومًا في أن ينسب هذا اللقب إليها»[16]، فإن الناظر في عدد من المهام التي أعلنت عنها الحركة وصرحت بأنها تعمل على تحقيقها في البيان نفسه، يتبين أنها تتعلق بتمثيل الحركة للإسلام واضطلاعها بدور المدافع عنه ضد هجمة التغريب والعلمنة. ومن بين تلك المهام نذكر، على سبيل الاختصار لا التفصيل: «بعث الشخصية الإسلامية لتونس حتى تستعيد مهمتها كقاعدة كبرى للحضارة الإسلامية [...] والمساهمة في بعث الكيان السياسي والحضاري للإسلام على المستوى المغربي والعربي والعالمي [...] وتجديد الفكر الإسلامي في ضوء أصول الإسلام الثابتة ومقتضيات الحياة المتطورة

(16) «البيان التأسيسي لحركة الاتجاه الإسلامي، تونس في 6 حزيران/ يونيو 1981،» في: بيانات ذكرى التأسيس لحركة النهضة التونسية، ص 13.

وتنقيته من رواسب عصور الانحطاط وآثار التغريب»[17]. وتتوسل الحركة، بحسب البيان المذكور، في تحقيق تلك الأهداف بوسائل عدة أهمها «إعادة الحياة إلى المسجد كمركز للتعبد والتعبئة الجماهيرية الشاملة أسوة بالمسجد في العهد النبوي [...] وتجذير المفاهيم والقيم الإسلامية [...] وبلورة مفاهيم الإسلام الاجتماعي في صيغ معاصرة [...] واعتماد التصور الشمولي للإسلام والتزام العمل السياسي بعيدًا عن اللائكية والانتهازية»[18].

من هنا، تجعل الحركة الإسلام منطلقًا وغاية بالنسبة إليها، وتعبّر على جهة التضمين أو التصريح عن سعيها الدؤوب إلى إقامة حكم إسلامي، ولا تمانع في توظيف المساجد لخدمة غايتها التعبوية والانتخابية. ومع أن الحركة طورت مقولاتها في هذا الخصوص لاحقًا، فدعت إلى تحييد المساجد[19]، فإنها لم تتراجع عن الجمع بين الدين والسياسة، وظلت على الإقرار بشمولية الدين للسياسة بالضرورة.

ج - في الحركة والمرجعية

تقدم حركة النهضة نفسها على أنها «حركة ذات مرجعية إسلامية»[20] وأنها «حركة إصلاحية وسطية تجديدية معتدلة»[21] «سليلة الحركة الإصلاحية في تونس من خير الدين التونسي والشيخ الثعالبي والشيخ الطاهر بن عاشور وبقية أقرانهم في المشرق والمغرب»[22]، وتؤمن بـ «أن الإسلام يمكن أن يكون في قلب منظومة القيم والتوجيه التي تنشئ الشخصية الفردية والجماعية»[23]، وتعتبر

(17) «البيان التأسيسي لحركة الاتجاه الإسلامي، ص 14.

(18) «البيان التأسيسي لحركة الاتجاه الإسلامي، ص 14- 15.

(19) راجع بيان حركة النهضة عن تحييد المساجد بتوقيع راشد الغنوشي، 15/ 2/ 2011.

(20) برنامج حركة النهضة: «من أجل تونس الحرية والعدالة والتنمية، تونس،» (أيلول/ سبتمبر 2011)، ص 8.

(21) بيانات ذكرى التأسيس لحركة النهضة التونسية، ص 5.

(22) «بيان ذكرى التأسيس الرابعة والعشرين بتاريخ 6 حزيران/ يونيو 2005،» في: بيانات ذكرى التأسيس لحركة النهضة التونسية، ص 145.

(23) «بيان ذكرى التأسيس الرابعة والعشرين».

«الالتـزام بمبـادئ الإسـلام منهجًا وسـلوكًا أرضيـة عقائديـة وفكرية تنبثـق منها مختلف رؤاها واختياراتها من أجل المساهمة في بناء مجتمع مسلم معاصر»[24].

الملاحـظ من خـلال هذا التعريـف بهوية الحركـة، الذي يتـردد في معظم بياناتهـا وأدبياتها أنها حريصـة على إبراز ثـلاث صفات لازمة لهـا، الأولى أنها حركة تتخذ من الإسلام مرجعًا لها في صوغ منظومتها الأيديولوجية ومشروعها الحضاري، والثانية أنها تنأى بنفسها عن الإسلام السلفي التقليدي المنغلق على نفسه لتندرج ضمن سنة تغييرية إصلاحية تجديدية وضع بواكيرها أعلام النهضة في الفكر الإصلاحي العربي الحديث وفي مقدمهم خير الدين التونسي وجمال الدين الأفغانـي ومحمد عبده وغيرهم، والثالثة عملها علـى إقامة معالم مجتمع مسلم معاصر في إطار الدولة الإسلامية.

هذا النهـج فـي التعريف، علـى أهميته فـي تقديـم الحركة والكشـف عن هويتهـا، فإنـه يبقى موسـومًا بالعمـوم من جهـة أن الجماعـة لا تشـرح لنا على جهـة التفصيـل آليات اسـتحضارها للفضـاء المرجعي الإسـلامي، فهـل المراد استحضار الإسلام النص أم الإسـلام التاريخ؟ أم كليهما معا؟ وعلى أي أساس يؤخذ بجوانب في الموروث الإسـلامي وتغييب أخـرى؟ وكيف يجري الوصل بيـن الراهن بتحدياتـه المختلفـة وأسـئلته الملحة، والماضـي بظرفياتـه الزمانية والتاريخية الخاصة؟

ظل العموم غالبًـا على إرث الحركـة النظري في تعاملها مع السـلف ومع التراث ومع النص المقدس، حيث بقيت أسئلة من قبيل تلك التي طرحها راشد الغنوشـي علـى الحركة الإسـلامية في العالـم العربي بـلا جواب داخـل حركة النهضة نفسها وذلك إلى حدود مؤتمرها التاسع من 12 إلى 17 جويلية (تموز/ يوليـو) 2012، إذ أُجّلـت الإجابة عن الأسـئلة التاليـة إلى المؤتمر الاسـتثنائي للحركـة في عـام 2014، وأهـم تلك الأسـئلة: ماذا نأخـذ من الإسـلام؟ «ماذا

(24) بيان الذكرى السادسـة لتأسـيس الحركة، تونس في 5 جون (حزيران/ يونيو) 1987، ضمن بيانات ذكرى التأسيس لحركة النهضة التونسية، ص 35.

نأخذ من التراث وماذا نترك؟ ما هو الملزم لنا وما هو غير الملزم؟ ما هي القيم الإيجابية الباقية من تراثنا لنحتفظ بها؟ وما هي القيم السلبية؟»[25].

بذلك فإن فهم المرجعية الإسلامية، وتحديد سياقاتها وكيفيات استقدامها وتوظيفها يُعد سؤالًا معلقا داخل الحركة وتحديًا معرفيًا وفكريًا يقتضي التوضيح والمراجعة ولزوم الدقة في فترة تزايد فيها إقبال المريدين على الحركة، واقتضت فيها تجربة الحكم توضيح المراجع والمقاصد حتى يستبين الأمر للمواطن.

في السياق ذاته، يقتضي الانتساب إلى الفضاء الإصلاحي لأعلام النهضة العربية الحديثة من الحركة البيان عن نقاط الاختلاف والائتلاف بينها وبين السابقين في مسيرة التجديد، ووصل ما لحق بما سبق حتى يكون رد الخلف إلى السلف مشروعًا على كيف ما.

أما ما تعلق بإقامة مجتمع مسلم معاصر في ظل دولة إسلامية فمطمح يقتضي تمعين النظر في آليات عصرنة المجتمع، وضبط تصور تفصيلي لمفهوم الدولة وأجهزتها وكيفيات اشتغال نظام السلط فيها ومدى معقولية أسلمتها في منعطف الألفية الثالثة.

من المفيد هنا التنبيه إلى أن حركة النهضة شهدت نقلة نوعية في مستوى أدائها النظري السياسي في العقد الأخير، فقارئ برنامج الحركة الانتخابي يتبين أنه إزاء برنامج ثوري وتنويري وحداثي بامتياز، فلا نجد في متنه حديثًا عن الحكم الإسلامي، ولا عن تطبيق الشريعة، ولا عن استهجان الغرب، ولا عن التمترس خلف مسلمات أيديولوجية أو عقائدية جاهزة، ولا عن دولة إسلامية، بل نحن إزاء برنامج واعد يتمثل هموم المواطنين في المرحلة الانتقالية، ويعي تحديات الظرف الاقتصادي والاجتماعي في البلاد، ويستشرف آفاق المستقبل،

(25) راشد الغنوشي، الحركة الإسلامية ومسألة التغيير (تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2011)، ص 114.

ويؤسس لـ «تونس الحرية والعدالة والتنمية»[26]، ويستحضر قيم الديمقراطية الغربية والنظام الجمهوري من قبيل التعددية وحقوق الإنسان ومؤسسات المجتمع واستقلالية القضاء والمواطنة والمساواة والتداول السلمي على السلطة وتكافؤ الفرص... واستُحضر الإسلام في نقاط معدودة من مجموع 365 نقطة اشتمل عليها البرنامج الانتخابي للحركة، باعتباره دين الدولة وأساس الهوية ومنبع قيم «التكافل والعدالة الاجتماعية ومكافحة الفساد وترشيد الاستهلاك والابتعاد عن سلوكيات التبذير وهدر الثروات واعتبار العمل مقومًا أساسيًا لكرامة الإنسان [...] فضلًا عن قيم الصدق والشفافية والأمانة والثقة والإيثار والكسب المشروع»[27].

بناء عليه برهنت الحركة عن وعي عميق باستحقاقات الحدث الانتخابي، وبلورت برنامجًا حداثيًا متعدد الأبعاد ينسجم مع تطلعات التونسيين في المرحلة الانتقالية، إذ طورت الحركة مقولاتها السياسية في العشرية الأخيرة، خصوصًا بعد أن ساهمت تجربتها النضالية في الداخل والخارج في نحت تصور جديد للتعامل مع الآخر وبلورة فكر منفتح على الرافد الحضاري للثقافة السياسية الغربية يفيد منها ويحاول أن يستوعب منجزاتها التنويرية الديمقراطية، ويدرجها في السياق الإسلامي على كيف ما، وتأكد ذلك عمليًا من خلال انخراط الحركة في عام 2005 في حوار طويل مع الفرقاء السياسيين العلمانيين على الساحة التونسية، في إطار جبهة 18 تشرين الأول/ أكتوبر[28]، وسعيها إلى البحث معهم عن التوصل إلى أرضية مشتركة في الانتصار لحقوق الإنسان ومواجهة الدولة الاستبدادية، وتبلور ذلك نظريًا من خلال التوجه قبلة الديمقراطية وإعلان الحركة عن تسليمها بضرورة «الجمع بين التوجه الإسلامي والمطلب الديمقراطي»[29] في البيان الصادر عنها في عام 2005. رفعت

(26) برنامج حركة النهضة، «من أجل تونس الحرية والعدالة والتنمية،» تونس، أيلول/ سبتمبر 2011.

(27) برنامج حركة النهضة، «من أجل تونس الحرية والعدالة والتنمية،» ص 7.

(28) الشابي، «العلاقة بين الإسلاميين والعلمانيين».

(29) بيان الذكرى الرابعة والعشرين لتأسيس حركة النهضة، 6 حزيران/ يونيو 2005، في: بيانات ذكرى التأسيس، ص 145.

الحركة من نسق انخراطها ضمن مسار الدمقرطة، وذهبت إلى أن «لا مجال للاستئثار بصفات الديمقراطية والحداثة والوطنية»[30]، وأنها تدّعي أيضًا أن لها «وصلًا بتلك المشاريع والمطالب، ولا تناقض عندها بين الإسلامية والحداثة فضلًا عن الإسلامية والوطنية»[31].

بذلك فارقت الحركة علنًا جماعات الإسلام السياسي الراديكالي والجماعات السلفية وتيارات الإسلام الجهادي في اعتبارها الديمقراطية كفرًا والاحتذاء بالغرب بدعة، وسحبت في الوقت نفسه البساط من تحت الأحزاب العلمانية التي تدّعي تفرّدها بالدفاع عن الديمقراطية والسعي في طلبها.

جاءت انتخابات المجلس التأسيسي لتكون اختبارًا حقيقيًا لنيات الحركة وشعاراتها السياسية، فكان البرنامج الانتخابي معبرًا عن صيرورة تقدمية في فكر الحركة وعن انحياز صريح للديمقراطية ومتعلقاتها. لكن، ما تُرى النهضة آخذة من تراث الديمقراطية؟ وكيف ستتعامل مع مقتضيات الحداثة السياسية ومؤسسات الدولة المدنية؟ وهل انحيازها إلى الديمقراطية خيار استراتيجي تكتيكي ظرفي أم أنه مشروع قطيعة إبستيمولوجية عميقة مع الفكر السياسي التقليدي للإسلاميين؟ تلك أسئلة أخرى، قد تجيب عنها السنوات المقبلة!

د - كاريزما الشيخ وإعادة بناء التنظيم

يُعتبر راشد الغنوشي (من مواليد عام 1941)[32] من أعلام حركة النهضة وزعمائها التاريخيين، واكب نشأة الجماعة وظهورها وانتشارها بين الناس، وعايش لحظات ازدهارها وسنوات انحسارها، كان في صف المدافعين الأوائل على استمرارها أيام محنتها (1991 - 2010)، وتولى رئاستها في السر وفي

(30) بيان الذكرى الخامسة والعشرين، «حركة النهضة تجدد عهد الحرية والهوية،» في: بيانات ذكرى التأسيس، ص 151.

(31) بيان الذكرى الخامسة والعشرين، «حركة النهضة تجدد عهد الحرية والهوية».

(32) في سيرة راشد الغنوشي، راجع: مجدي عبد المعطي، راشد الغنوشي والنهضة الإسلامية في تونس (القاهرة: الدار الذهبية للنشر والتوزيع، 2012)، ص 5- 6.

العلن، وأشـرف على قيادتها على مدى سـنوات طويلة، ولـم ينافسه في ذلك إلا عـدد قليل مـن رموزها ولفتـرات محدودة، وتولـى تمثيل الحركة فـي المحافل الدوليـة، والتعريف بهـا في المنابـر الحقوقية والإعلامية، وسـاهم بقسـط وافر مـن الكتب في التأسـيس لمهادهـا النظري، وإطارهـا الأيديولوجـي المرجعي، وفـي بلـورة شـكلها التنظيمـي وآليـات عملهـا وقـت السـرية وزمن الشـرعية، ويحظى راشـد الغنوشـي باحترام عـدد كبير من الإسـلاميين وغير الإسـلاميين في الداخـل والخـارج، ويعتبره عدد من الدارسـين مـن رواد التجديـد الفكري داخل حركة الإسـلام السياسـي في العالـم العربي والإسـلامي، ويعده عدد من الملاحظين شـخصية توافقية، معتدلة داخل المشهد السياسـي في تونس اليوم. يتمتـع بكاريزمـا خاصـة، جلتها قدرتـه علـى المحاورة وعلـى المنـاورة وعلى كسـب الأنصار وإعادة تشـكيل الحركة بعد عشـرين سـنة من انفصام عُراها، إذ أعاد لها حيويتها، ولـم شـمل أتباعها بعد سنوات من النفي والسجن والمطاردة. ويضطلع الغنوشي بمهام مختلفة، فهو نائب الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، والأب الروحي للحركة، والمنظر لها، ويعتبره بعضهم الرجل القوي في الحركة والفاعـل الرئيـس الموجـه لخياراتها السياسـية ضمـن الائتـلاف الحاكم خلال الفترة الانتقالية، وسـمّاه آخرون بصانـع الملوك[33]، غير أن الغنوشـي نفى تلك المزاعم، ورفض تشـبيهه بالإمام الخميني، وقدم نفسـه على أنه مواطن تونسـي مسـلم ديمقراطي معاصر، كما أعرض عن ترشيحه لرئاسـة الجمهورية التونسية أو برئاسـة أول حكومة ثورية بعد 14 جانفـي (كانـون الثاني/ يناير) 2011 في إثـر فوز حزبـه بأغلبية المقاعـد في المجلـس التأسيسـي، وبدا زاهـدًا بتقلد أي منصب رسـمي حكومي. آلت إليه رئاسة الحركة من جديد في أول مؤتمر علني عقدته النهضة في تونس (من 12 إلى 17 جويلية (تموز/ يوليو) 2012)، إذ فاز بنسـبة 72.8 في المئة من مجموع أصوات 1103 من المؤتمرين الذين انتخبوا رئيسـهم بصورة مباشـرة، وتوزعت بقية الأصـوات على 12 شـخصًا من الذين نافسوا الغنوشي على منصب الرئاسة.

---

(33) «زعيم حزب حركة النهضة التونسية راشد الغنوشي،» الجزيرة. نت، متوافر على الرابط:
http://www.aljazeera.net/news/pages/8bd9ecab-250f-40b2-8cdc-72c76d697c8a

بدا جليًا من خلال المؤتمر الأخير للحركة حجمُ التأييد الذي يحظى به الغنوشي داخل قواعد الجماعة وتدرجها في ممارسة العمل الديمقراطي بين أنصارها، وذلك من خلال فتحها أبواب النقاش في شأن ماضيها وحاضرها ومستقبلها وصياغتها تقريرًا أدبيًا كان محل خلاف ومدار نقد بين أتباعها[34]، وتشريعها حق التنافس على منصب الرئاسة من داخل الحركة، وتوسيعها مجلس الشورى (في منزلة البرلمان الصغير للحركة) ليشمل نحو 150 عضوًا من أنصار الحركة والمتعاطفين معها. ومع أهمية هذا السلوك الديمقراطي داخل حزب يتولى إدارة دفة الحكم في تونس في المرحلة الانتقالية، فإن الجانب التنظيمي في حركة النهضة يبقى في حاجة إلى مزيد المراجعات، وذلك في المستويات التالية:

- ضرورة الخروج بالحركة من طابعها المشيخي الرئاسي إلى طابع مؤسساتي تتوزع فيه المسؤوليات بين الهياكل والمؤسسات، وتتراجع فيه سلطة الرئيس.

- أهمية تحديد مدة ولاية رئيس الحركة وضبط صلاحياته على وجه الدقة.

- أهمية تجديد الجهاز المصطلحي السياسي للحركة حتى يواكب عصر الديمقراطية في تونس الجديدة، وذلك بتغيير مصطلح مجلس الشورى مثلًا بمصطلح «مجلس وطني»، أو «مجلس رئاسي مصغر» باعتبار أن الشورى مصطلح فقهي يمنح أهل الحل والعقد دورًا استشاريًا فحسب داخل الخلافة الإسلامية، واقتصر دورهم تاريخيًا على تقديم النصيحة للخليفة، ولم يضطلعوا بدور السلطة الرقابية الملزمة للحاكم.

- تعزيز الدور الرقابي والاستشاري لبرلمان الحركة وتوسيع دائرة

---

(34) توفيق المديني، «مؤتمر حركة النهضة التونسية والحفاظ على الوضع الراهن،» المستقبل، 2012/7/27.

المشاركين في اتخاذ القرار لتشمل مؤسسات الحركة وهيآتها التمثيلية وقواعدها الفاعلة.

- تجاوز النظام العنقودي الهرمي للحركة[35] الذي واكب عصر السرية وصوغ نظام إداري جديد يواكب عصر العلنية، ويستجيب لمقتضيات الشفافية.

- فتح الحركة على محيطها السياسي، وتشكيل هيآت للتفاعل مع مكوّنات المجتمع المدني، والمساهمة في تكوين جيل جديد، مسؤول وديمقراطي، يقر بوجود الآخر وبضرورة التداول على السلطة بما يساهم في التأهيل السياسي للمواطن التونسي عمومًا وأتباع الحركة خصوصًا.

- تشبيب الحركة، ورفدها بكفاءات شبابية جديدة تستجيب لتطلعات شباب الثورة، وتواكب حاجيات العصر الانتقالي، فغياب النهضة عن الشارع التونسي على مدى عشرين سنة ويزيد، ساهم في خلق فجوة بينها وبين الأجيال الشابة، وجعل قياداتها التاريخية مستهلَكة.

- ضرورة إعادة رسكلة (تعبئة) المتشددين، أو ما يُسمون «صقور حركة النهضة»[36]، وإعادة بناء تصوراتهم الفكرية والأيديولوجية لتنسجم مع مقتضيات الظرف الديمقراطي والحاجة إلى بناء مجتمع تعددي.

- حتمية فتح ملفات الماضي وتحديد المسؤوليات في خصوص ما يُسمى «حقبة سنوات الجمر» التي عاشها أتباع الحركة وعائلاتهم، والتي دفعت بآلاف المواطنين إلى غياهب السجون ومجاهل المنافي جراء حالة استقطاب ثنائي ومواجهة مجهولة العواقب خاضها قادة الحركة مع النظام في عهد بن علي. ولئن كانت النهضة جريئة في تقديم الاعتذار في هذا الشأن، فجاء في بيانها الأدبي خلال المؤتمر التاسع «أن قيادة الحركة مؤسسات وأفرادًا لتستغفر المولى سبحانه على ما قد يكون حصل من أخطاء وهي لا تجد غضاضة في

(35) صالح عطية، «مؤتمر حركة النهضة ورياضة الحكم،» الحصاد، العدد 44، 17/ 7/ 2012، ص 4.

(36) عطية، «مؤتمر حركة النهضة ورياضة الحكم».

الاعتـذار لكل من لحقه ضرر بسـبب خطأ فـي التقدير أو تقصير فـي الإدارة أو ارتباك في الأداء»[37]، وألقت باللائمة في هذا الخصوص «على السلطة مسؤولًا بدرجة أولى بسـبب سـدها أبواب الحوار والبحث عن الوفاق، والرهان - بدلًا مـن ذلك - علـى القمع والإخضـاع والانفراد، ثـم على الحركة بسـبب ضعف تقديرهـا الواقع المحلـي والإقليمي والدولـي، فضلًا عن الإقـدام على مواجهة منفـردة، وإن تكون مدنية، لم يُستشَـر فيها أحد من شـركاء المعارضـة. ثم تأتي مسـؤولية هـذه الأخيرة فـي تحالف قطاعها الأوسـع مـع السـلطة وجريها وراء منافع قريبة جرّت الويلات على البـلاد، وقدمت الغطاء لإرهاب الدولة وفرض سيطرتها على الجميع»[38].

هـذا الاعتذار مهم من الناحيـة التاريخية من جهة أنه يقـر بحصول أخطاء، ويُحمّـل المسـؤولية فـي ذلـك لأطـراف ثلاثـة هـي السـلطة الحاكمـة وحركة النهضـة وأحـزاب المعارضة، لكنه اعتـذار ورد على جهة الإجمـال، فلا يفصل القول فـي المعنييـن بالاعتذار على وجـه التفصيل هـل المراد أتبـاع الحركة أم عموم التونسـيين؟ كمـا لا يحدد ماهيـة الأخطـاء وزمانها ومكانها، ولا يسـمي مرتكبيها على جهة الدقـة، ولا يخبر بإمكان فتح ملفات المحاسـبة والمصالحة في هذا الشـأن، إذ جاء محتوى الاعتذار على جهة العمـوم، ما يقتضي التفصيل والتوضيـح والمراجعـة حتى تكـون المراجعة النقديـة للذات وللآخـر صدقية، وتساهم في تركيم جهد البناء والتأسيس داخل الحركة وخارجها.

هـ - امتحان الحكم وسؤال الخبرة

يُعـد فـوز حركـة النهضـة، ذات المرجعيـة الإسـلامية، بأكبـر عـدد من المقاعد في المجلس التأسيسي في أول عملية انتخابية ديمقراطية شارك فيها التونسيون في 23 تشرين الأول/ أكتوبر 2011 حدثًا مهمًا، ومنعرجًا تاريخيًا

(37) البيان الأدبي لحركة النهضة، قصر المؤتمرات، تونس، 12/ 7/ 2012، في: صحيفة الوقائع التونسية، العدد 47، 20/ 7/ 2012.

(38) البيان الأدبي لحركة النهضة.

في سيرة الحركة. وجدت النهضة نفسها تواجه تحديًا ذاتيًا أساسيًا يتمثل في تجريب قدرتها على إدارة دفة الحكم، واستثمار هذه المرحلة في التمرس بالسلطة، والعمل على الاستجابة لتطلعات من صوّتوا لها، وتحقيق مطالب التونسيين في الشغل والعمل الحرية والكرامة وإقامة دولة المؤسسات وحقوق الإنسان. وتكمن الصعوبة الذاتية الرئيسة التي تواجه الحركة في هذا الإطار في أنها ليست خبيرة بدواليب الحكم، وأمضت أربعين سنة من تاريخها النضالي في ممارسة العمل السري أو في مقارعة الدكتاتورية، ومعاناة عواقب المواجهة مع الأجهزة الأمنية للدولة القامعة على عهد بورقيبة وعلى عهد زين العابدين بن علي. كانت الحركة في مقدمة جبهات المقاومة للسلطة القائمة، وكانت جادة في نقد الحزب الحاكم ورفض سياساته التنموية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية في بياناتها المختلفة[39]، ونجحت إلى حد كبير خلال الحقب السابقة في دور الحزب المعارض الفاعل الذي لا يُمالئ النظام الرسمي، ويمتاز عليه بنقد الموجود وتقديم المنشود، فكان أن وفقت الحركة في كشف تآكل شرعية الدولة البورقيبية وفي بيان غطرسة النظام الاستبدادي على عهد بن علي، وفشل معالجته الأمنية ملف الحركة الإسلامية وقيام نظامه على الأحادية والإقصاء الذي بلغ درجة استئصال الجماعة والعمل على تجفيف ينابيع كينونتها داخل الاجتماع التونسي، وساهمت تلك السياسة الإقصائية الشمولية في إبراز الحركة في موقع الضحية وفي إظهار النظام الحاكم في موقع الجلاد، لا يعترف بالحريات العامة ويوغل في انتهاك حقوق الإنسان، ما زاد في التعاطف مع الحركة في الداخل والخارج، ومكّنها من كسر الطوق المفروض عليها على مدى سنين، فظلت حية في نفوس أتباعها، واكتسبت على مر الزمان (على امتداد سنوات القمع) شرعية نضالية وامتدادًا شعبيًا مهمًا زكّته الشرعية الانتخابية يوم 23 تشرين الأول/ أكتوبر 2011. وكان السؤال المركزي الذي راود الملاحظين عقب الإعلان عن نتائج أول عملية انتخابية شفافة في تاريخ تونس الحديث

(39) راجع بيانات الحركة على عهد بورقيبة وبن علي في: بيانات ذكرى التأسيس لحركة النهضة التونسية، سلسلة قطوف النهضة، تونس، تموز/ يوليو 2012.

هو: هل تنجح حرة النهضة في إدارة تجربة الحكم بكفاءة في مرحلة انتقالية دقيقة من تاريخ تونس؟

في إجابة عن سؤال يتعلق بمدى قدرة حركة النهضة على إدارة الحكومة في مرحلة انتقالية حرجة وحساسة، قال راشد الغنوشي: «أنا لا أقول إن الذين أداروا البلاد قبلنا أكفأ منا وضربوا المثل، فقد قامت ثورة لأن أولئك لم يحسنوا إدارة الدولة، فقامت ثورة عليهم، وأبناء الحركة الإسلامية ليسوا أقل معرفة من غيرهم، هم خريجو نفس الجامعات، نفس الجامعات التي خرجت الشيوعي وخرجت الليبرالي خرجت الإسلامي فلا يوجد علم يتفوق به غيرنا»(40). وبذلك فإن النهضة راعت الاعتبار العلمي أساسًا في تعيين ممثليها في الائتلاف الحاكم وأغلبهم من وجوه الإنتلجنسيا الإسلامية في البلاد أو في المهجر، ولم تُولِ مقياس الخبرة في التمرس بالحكم القدر الكبير من الأهمية، بل قصرت على المهارات المعرفية التي، على ضرورتها، تبقى تجريدية وتحتاج إلى التجريب والتشذيب والتطوير، وهو ما يتطلب وقتًا طويلًا لا تسمح به فترة إدارة الحكم الانتقالي.

انعكس هذا النقص في مستوى الخبرة العملية بشؤون الحكم على الأداء السياسي لحركة النهضة، إذ يعيب الملاحظون على الحركة سياساتها المترددة وقراراتها المرتجلة في بعض الأحيان، إذ ترددت الحركة في تسلم مقاليد الحكم في عقب استحقاق 23 تشرين الأول/ أكتوبر 2011، واستهلكت كثيرًا من الوقت في توزيع الحقائب الوزارية، وأمضت زهاء الشهرين في ترتيب شروط المحاصصة الحزبية داخل الترويكا (النهضة - حزب المؤتمر من أجل الجمهورية - حزب التكتل الديمقراطي من أجل العمل والحريات).

مع أهمية هذا الائتلاف الإسلامي العلماني، ودوره في تأمين الوحدة الوطنية داخل البلاد، فإن صياغته كلفت البلد الكثير من الوقت، وساهمت

---

(40) راشد الغنوشي، برنامج في العمق، حاوره علي الظفيري، الجزيرة. نت: http://www.aljazeera.net/programs/pages/940de209-2771-428a-aac6-0980010bf1ab

في تمديد عمر الحكومة الانتقالية الثانية على عهد الباجي قائد السبسي التي استغلت الظرف لإبرام اتفاقات مع اتحاد الشغل تتعلق بالزيادة في الجور، كما وقعت على قروض ذات نسبة فوائد عالية، ما ساهم في تعميق الأزمة الاقتصادية، وفي إثقال كاهل الميزانية العامة للدولة.

يرى عدد من الدارسين أن حركة النهضة بدت إلى حدود الأشهر الستة الأولى من توليها زمام الحكم بمعية شركائها السياسيين مترددة في مستوى اتخاذ قرارات حاسمة ونهائية في خصوص فتح ملفات الفساد، وإجراء مسار العدالة الانتقالية بما يقتضيه من مساءلة ومحاسبة ومصالحة، فما زال رموز الفساد منتشرين في مفاصل الدولة وأجهزتها الإدارية. وهذا التردد في ممارسة صلاحيات الإصلاح والتغيير أصبح يوحي بحالة من فوبيا السلطة لدى بعض الوزراء الجدد الذين لم تسعفهم خبرتهم السياسية في معالجة الملفات العاجلة، ولم يتسن لهم الإمساك بدواليب وزارات لا يعرفون أجهزتها، ولم يعملوا فيها سابقًا، ولا يملكون سبل السيطرة على وحداتها المركزية والفرعية.

بناء عليه، فإن امتحان الحكم يبدو صعبًا، وإجراء برامج الإصلاح التي أعلنت عنها النهضة وشركاؤها في الحكم قبل الانتخابات يبدو أمرًا مؤجلًا، ولعل الحزب الحاكم وحليفيْه اختاروا السياسة المرحلية في الإصلاح، ورضوا بالتغيير التدريجي بدلًا من التغيير العاصف، وهو أمر يقتضي كثيرًا من الوقت، ولا ينسجم مع شوق الثائرين إلى العدالة وبناء معالم الدولة المدنية الجديدة.

مع أهمية ما أنتجه نهج إدارة البلد على خلفية التوافق بين طيف من العلمانيين والإسلاميين في المرحلة الانتقالية من ارتياح لما بعثه من رسائل طمأنة للناس، فإن عدم التنسيق في اتخاذ القرارات بين مكونات الترويكا أخبر بقلة خبرة الحاكمين الجدد في إدارة عملية الحكم في المرحلة الانتقالية، إذ بدا أداء الائتلاف الحاكم مرتبكًا في بعض الأحيان، وغير قائم على التوافق المطلوب، وجلى ذلك عدم التنسيق بين الرئاستين، الحكومة والجمهورية، في خصوص تسليم البغدادي المحمودي إلى السلطات الليبية. بدا الصراع واضحًا

بين ممثل حركة النهضة حمادي الجبالي، باعتباره رئيسًا للحكومة، والمنصف المرزوقي باعتباره رئيسًا للجمهورية في مستوى تحديد صلاحيات كل منهما، وموقف كل طرف من جواز تسليم البغدادي المحمودي في الظرف الحالي من عدمه. ومعلوم أن عدم التنسيق في هذا الخصوص راجع في جانب ما إلى قلة الخبرة، وفي جانب آخر إلى اختلاف أرضيات تفهم الظواهر وتقويم الوقائع بين أعضاء الائتلاف الحاكم، وهو ما يورث حالة من الإرباك في عمل الحكومة بقيادة النهضة، كما قد يعزز ذلك احتمالات عدم اليقين وتراجع الثقة بين المواطن وممثليه.

يُعد تأييد حركة النهضة لتعيين عدد من وجوه الحكم في العهد القديم في مناصب سيادية ضمن جهاز الدولة الجديدة أمرًا مثيرًا لسخط عدد من أتباعها وعدد كبير من جمهور المحكومين، وفي هذا الإطار تنزل الشعور العام بعدم الارتياح تجاه تعيين الشاذلي العياري محافظًا للبنك المركزي، وهو أحد الذين ساندوا نظام بن علي وناشدوه الترشح لرئاسة 2014، وألف الكتب في تمجيده وفي التحامل على معارضيه، وعد بعضهم ذلك خطيئة الدهر في مسيرة النهضة. واعتبر لطفي زيتون خبر تسمية العياري في منزلة «تجرع السم الزعاف»[41]، واعتذر لأنصار الحركة بسبب هذه الزلة، في حين اعتبر راشد الغنوشي تعيين الرجل أمرًا مشروعًا باعتباره كفاءة عالية في مجال اختصاصه ولا يجوز حرمان تونس من كفاءة أبنائها ما لم يتورطوا مع النظام البائد في جرائم فساد أو هدر دم[42]. في حين عد آخرون هذا التعيين دليلًا على فقر خبرة الحكة بدواليب سير الحكم في المرحلة الانتقالية، واعتبروا ذلك تمهيدًا لسحب الشرعية الثورية عنها باعتبارها أيدت تنصيب أعداء الثورة في الأمس القريب في مواقع سيادية.

---

(41) لطفي زيتون، صحيفة المصور التونسية، 30/ 7/ 2012، ص 4.

راجع في السياق نفسه صفحة لطفي زيتون على الفيسبوك بتاريخ 25/ 7/ 2012: http://www.facebook.com/pages/Lotfi-Zitoun-%D9%84%D8%B7%D9%81%D9%8A-%D8%B2%D9%8A%D8%AA%D9%88%D9%86/196533910374307

(42) راجع صفحة راشد الغنوشي على الفايس بوك بتاريخ 24/ 7/ 2012. http://www.facebook.com/rached.ghannoushi

تعتبر مجازفة حمادي الجبالي بالحديث عن «إرساء معالم الخلافة الإسلامية الراشدة السادسة» في تاريخ المسلمين، وهو يتهيأ لرئاسة أول حكومة ثورية منتخَبة، موقفًا سياسيًا آخذه عليه المنتمون إلى النخبة التونسية، واعتبروا الرجل محكومًا بهاجس السعي إلى إحياء تجربة الخلافة، وأن مراده إقامة دولة إسلامية دينية تقوّض النظام الجمهوري، وتتنكر لقواعد الديمقراطية وسنن التداول على الحكم، ما دفع الرجل، حديث العهد بالسلطة، الذي قضى 16 عامًا في زنزانة انفرادية في معتقلات بن علي إلى إصدار بيان عن مكتب النهضة يرفع فيه اللبس، ويبين فيه أن الأمر قد حصل على جهة الاستعارة ولم يكن القصد استعادة نظام الخلافة، بل استلهام قيم العدل والحكمة والشورى التي واكبت تلك الحقبة المنقضية من تاريخ المسلمين، معبرًا عن التزامه بآليات السلوك الديمقراطي، وبقيم الجمهورية، قائلًا: «إن استعارة كلمة الخلافة الراشدة المقصود منها الاستلهام القيمي لتراثنا السياسي وحضارة المجتمع التونسي الذي ننتمي إليه ونعتز به والمشبع بمبادئ العدل والصدق والحرية والأمانة. كما نؤكد أيضًا بأن خيارنا في الحكم السياسي هو خيار النظام الجمهوري الديمقراطي الذي يستمد شرعيته الوحيدة الشعب عبر انتخابات حرة ونزيهة تحترم الحريات والحقوق والتداول السلمي على السلطة، وهو ما سنكرسه كخيار لا رجعة فيه في الدستور القادم استجابة لمبادئ الثورة وتطلعات شعبنا نحو بناء مجتمع ديمقراطي تعددي ومدني»(43). وبذلك فإن قلة الخبرة في اختيار المصطلحات السياسية المناسبة في سياقات التلفظ المخصوصة ساهم في التشويش على عملية التواصل بين حمادي الجبالي، أحد وجوه الحكم الانتقالي الجديد، والمواطنين.

تبيّن لنا من خلال ما تقدم أن جدية حركة النهضة في المطالبة بالتغيير والوعد بالإصلاح في برنامجها الانتخابي، وحرصها على الائتلاف وعلى انتداب تكنوقراط من الإسلاميين وغيرهم في إدارة شؤون الدولة لم يحل دون

(43) بيان صادر عن حركة النهضة بتوقيع حمادي الجبالي الأمين العام للحركة بتاريخ 15 تشرين الثاني/ نوفمبر 2011.

مواجهتها لصعوبات في تسيير دواليب الدولة وتسريع عجلة الإصلاح في الفترة الانتقاليـة لقلة خبرة كفاءاتها بأفانين السـلطة، ولتمترس رجـالات العهد القديم في المفاصل الأسـاس لأجهـزة الدولة، ولقصر مـدة الانتقـال الديمقراطي مما لا يسـمح بإجراء إصلاحات عميقة وعاصفـة قد تؤدي إلى ردات فعل عكسـية تورث الفوضى وتؤدي إلى ضياع مفهوم الدولة.

2 - التحديات الموضوعية

أ - التحديات السياسية

- تواجـه النهضـة باعتبارهـا الحـزب الأغلبـي الحاكـم صعوبـات عـدة في مسـتوى إدارتهـا الشـأن السياسـي للبلاد، وهـي صعوبـات ترقى إلـى مقام التحديات، ومن أهمهـا: المحافظة على حكم البلاد في إطـار توافقي ومواجهة الثورة المضادة وصعود التيار السـلفي، واسـتعادة هيبة الدولة، فضلًا عن صوغ الدستور وبلورة نظام حكم ديمقراطي.

(1) المحافظة على التوافق

- كانـت حركـة النهضـة علـى درايـة بطبيعة المشـهد السياسـي التونسـي المتعدد، وعلـى علم بشـوق التونسـيين الأكيد إلى بنـاء دولـة ديمقراطية[44] لا يحكمها حـزب واحد، بل تشـارك فـي إدارتها أطياف سياسـية متنوعـة، فادعاء الأغلبية واحتكار السـلطة لا يستجيب لتطلعات أغلب المواطنين، لذلك بادرت حركة النهضة بتشـكيل تحالـف حكومي فريد في تاريخ تونـس الحديث، حيث عقدت تآلفًا وزاريًا مع أحـزاب علمانية تتباين عنها أيديولوجيًا وبرامجيًا، وذلك تقديمًا لمطلب الوفاق الوطني على هاجس الحكم بشـرعية الأغلبية الانتخابية. ولاقـت التجربة الارتيـاح في الداخـل والخـارج، وذهـب بعض الدارسـين إلى

(44) عبـر 68 في المئة من التونسـيين عن أن من شـروط إقامة دولـة ديمقراطية توفيـر الحريات السياسية والمسـاواة بين المواطنين وإقامة نظام حكم ديمقراطي، انظر: «المؤشر العربي 2011: مشروع قياس الرأي لعام العربي،» المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012، ص 34.

اعتبارها نموذجًا يُحتذى في التعاون بين العلمانيين والإسلاميين[45]، لكن هذا الوفاق الوليد يواجه مشكلات عدة لعل أهمها خلال المرحلة الانتقالية:

- غلبة المحاصصة الحزبية على الخيارات السياسية للحكومة (التعيينات).

- صدور المؤتلفين في الترويكا عن خلفيات أيديولوجية متباينة قد يؤدي إلى تباينات وخلافات جوهرية خطيرة بين الفريقين في مستوى التعامل مع عدد من الملفات الاقتصادية والحقوقية (مثال الموقف من حقوق المرأة).

- التنازع على الصلاحيات بين الرئاسات الثلاث.

- عدم التنسيق في مستوى التعاطي مع بعض المشكلات (تسليم البغدادي المحمودي للسلطات الليبية).

- غلبة الهم الانتخابي على استراتيجيات العمل السياسي لكل حزب داخل الترويكا (توظيف وسائل الإعلام/ التسابق على الظهور في المحافل الشعبية).

- الانشقاقات المشهودة في حزبي التكتل والمؤتمر، ما يؤثر في أداء كل منها ضمن المجلس التأسيسي.

- توالي الاستقالات في الحكومة الوليدة (استقالة وزير الإصلاح الإداري، ووزير المالية).

- حالة العصيان المدني المشهود في بعض الوزارات، وعدم قدرة الوزراء الجدد على تسيير دواليب المؤسسات التابعة لهم لما لقوه من معارضة وتعطيل من جانب المعادين لحكومة الثورة.

- بطء وتيرة الإصلاح، وعدم استجابتها لتطلعات المواطن في إقامة دولة

---

(45) عزمي بشارة، برنامج في العمق، حاوره علي الظفيري، 19/ 12/ 2011: http://www.aljazeera.net/programs/pages/940de209-2771-428a-aac6-0980010bf1ab

نفسه بتاريخ 30/ 7/ 2012: http://www.aljazeera.net/programs/pages/8b5b5136-1f87-4ce1-a7f6-f0217de5b219

حرة عادلة وديمقراطية، وهو ما ساهم في توسع حركات الاحتجاج الشعبي على أداء الحكومة.

- ضخامة تركة الفساد التي ورثتها الحكومة الوليدة بقيادة النهضة عن العهود السابقة.

- هشاشة المعارضة وعدم اقتناعها بالشرعية الانتخابية القائمة، وعدم مبادرتها بتقديم مقترحات تغييرية شاملة، جدية ومسؤولة.

- رفض المعارضة الإقصائية تحويل النجاح الانتخابي للنهضة والفريق الحاكم معها إلى نجاح تنموي، فتعمد إلى توظيف حضورها في اتحاد الشغل وفي وسائل الإعلام لتأليب الناس على الائتلاف الحاكم وتحويل المعركة من كونها معركة بناء إلى معركة جدل أيديولوجي واستقطاب ثنائي بين الإسلاميين والعلمانيين.

انتشار حالة الشك وانعدام اليقين التي تشرف على بثها بعض وسائل الإعلام.

(2) استعادة هيبة الدولة

تُعد استعادة هيبة الدولة باعتبارها جهازًا ضامنًا للحقوق وحاميًا للحريات وحارسًا لمطلب تأدية الواجبات، تحديًا حقيقيًا يواجه النهضة وشركاءها في الحكم في المرحلة الانتقالية، فقيام الثورة لا يعني ضياع الدولة، تراجع نفوذها في المجال العام باعتبارها صمام الأمان في البناء المجتمعي المدني(46)، والضامن للسلم الأهلي، فالملاحظ أن غطرسة الدولة القامعة على عهد بورقيبة وبن علي ضخمت حجم المكبوت في الضمير الجمعي التونسي، حيث أمعنت في مصادرة الحريات والحقوق الفردية والجماعية، واستأثرت بالثروة، وأساءت توزيع ثمار جهد المجموعة الوطنية بين الأفراد والجماعات

---

(46) عزمي بشارة، «أفكار لمقدمة الطبعة السادسة لكتاب المجتمع المدني،» المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 12 تموز/ يوليو 2012، الرابط: http://www.dohainstitute.org/release/2b72039a-c713-41e1-bc86-6de0c05ca900

والجهات، ما ساهم في تآكل الطبقة الوسطى، وفي تفقير الطبقات الضعيفة، وانتشار جيوب البؤس في المناطق الداخلية وحول المدن الكبرى، وزاد ذلك في تركيم حالة من الاحتقان الاجتماعي الناجم عن الإحساس بالظلم والشعور بالغبن وانعدام العدل، وكان ذلك مُجتَمِعًا وقود الثورة ونارها التي هدت عرش بن علي والحزب الحاكم معه، واغتنم كثيرون الثورة للتعبير عن الذات، وللترفيع في سقف المطالب والانتظارات مع قيام المرحلة الانتقالية، فاتسع مجال المطلبية، وتجاوز بعضهم ذلك الحد إلى درجة القيام بأعمال انتقامية ثأرًا من عنف الدولة القامعة (حرق مقرات مراكز الشرطة - مقرات المعتمديات والبلديات والهجوم على مراكز المحافظات... إلخ). وكان لمؤسسة الجيش، التي تحظى باحترام عدد كبير من التونسيين[47] للزومها الحياد في مرحلة الثورة وتأمينها مسار الانتقال الديمقراطي، الدور الفاعل في محاصرة موجات العنف وإثارة الشغب.

يفترض في الائتلاف الحاكم بمعية النهضة أن يعيد الاعتبار لسلطة الدولة باعتبارها الضامن للأمان والرادع للفوضى. فمن المهم ههنا إعادة بناء المؤسسة الأمنية، وتأهيلها للتعامل مع المواطنين بطريقة حضارية من ناحية، وإعادة بناء الذهنية الجماعية المواطنية لتتعامل مع رجل الأمن باعتباره فاعلًا مدنيًا، يضطلع بدور خدماتي ويسهر على ضمان الاستقرار لا حراسة الاستبداد كما كان سابقًا. فممن الضروري تعزيز الدور الردعي للدولة في إطار القانون، وتفعيل الوسائل الزجرية ضد كل من يهدد الأمن العام أو يعطل المرافق العمومية مع بلورة ميثاق تعاقدي مدني يحدد العلاقة بين المواطن ورجل الأمن.

(3) الثورة المضادة

- مصطلح يُراد به ظهور جماعات وأفراد وهيئات تعارض نسق التغيير وواقع ما بعد الثورة، وتسعى إلى تعطيل مسيرة الإصلاح ونهج المساءلة

(47) جاء في المؤشر العربي: مشروع قياس الرأي العام العربي الذي أعده المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات بالدوحة في عام 2011 أن 70 في المئة من التونسيين لديهم ثقة كبيرة في الجيش، ص 47.

والمحاسبة، وتحاول إحياء عصر ما قبل الثورة بشكل أو بآخر، وذلك لما يمثله الوضع الجديد من تهديد لمصالحها وتحديد لمجالات نفوذها. ومن أهم قوى الضغط المضادة للحالة الثورية في تونس اليوم التي تتعلل باعتبار وصول الإسلاميين خطرًا على الدولة المدنية، وترى ضرورة الإطاحة بهم وبالتجربة الائتلافية في الحكم يمكن أن نذكر:

- فلول النظام السابق: وهم أتباع حزب التجمع الدستوري الديمقراطي المنحل، خصوصًا من تولوا مناصب قيادية فيه، واستفادوا من هيمنة على المشهد السياسي في البلد على مدى عقود خلت، ويواجهون حاليًا حالة من العطالة السياسية وتراجع النفوذ بعد أن جرى تحجيم دورهم الديماغوجي داخل المجتمع، ومنعهم من الترشح لانتخابات المجلس التأسيسي، فعمدوا بطرائق شتى وبوسائل عدة، في مقدمها توظيف المال الفاسد لتعبئة المهمشين والمحرومين والعاطلين عن العمل، وتجييشهم للإجهاز على الدولة المدنية الجديدة.

- البيروقراطية الإدارية التقليدية التي أنتجها النظام السابق: أُسست على تولية الموالين للنظام في مراكز إدارية مفصلية والتمكين لهم في المؤسسات الحكومية والوزارات السيادية والذين يبذلون جهدهم في تعطيل مسارات الإصلاح الإداري، ما يسهم في استمرار دولة الفساد وتأجيل مشروع بناء الدولة المدنية الجديدة القائمة على الشفافية والنزاهة والمحاسبة.

- عدد من الأحزاب التي فشلت في الاستحقاق الانتخابي ولم تحظ بتمثيلية عالية تحت قبة المجلس التأسيسي ترفض القبول، على جهة التضمين أو التصريح، بالشرعية الانتخابية التي أنتجتها صناديق الاقتراع في 23 تشرين الأول/ أكتوبر 2011، وتصر على استمرار الحالة الثورية ولا تدفع قدُمًا نحو بناء الدولة في إطار توافقي، وهو حال أحزاب اليسار الراديكالي (الوطنيون الديمقراطيون وحزب العمال التونسي) وأحزاب أخرى هي سليلة التجمع الدستوري الديمقراطي المنحل، ظهرت تحت تسميات جديدة، وتسعى إلى استعادة نموذج الدولة العلمانية التسلطية تحت يافطة إحياء البورقيبية

والتخويف من حكم الإسلاميين والتشكيك في نواياهم وبرامجهم لإقامة دولة مدنية ديمقراطية، وذلك في إطار نشر ما يُسمى بثقافة النهضة فوبيا.

- رجال الأعمال المتواطئون مع النظام البوليسي المنحل، والعائلات المافيوزية التي نهبت المال، واستحوذت على الشركات الكبرى وعلى المشاريع الاستثمارية الناشئة، وترى في الحكومة الانتقالية بقيادة النهضة خطرًا يهدد مصالحها، ويضعها أمام مقصلة القضاء، لذلك تشرف على تحويل مشاريع الإطاحة بالشرعية الانتخابية القائمة، وترفض كل مبادرة لفتح ملفات الفساد المالي والإداري وكل مشروع إصلاحي يهدف إلى إعادة توزيع الثروة.

- عدد من الأطراف التي تسعى إلى تحزيب اتحاد الشغل وتحويل دوره من منظمة نقابية عريقة (أُسست في عام 1946) تدافع عن العمال، وتعمل على تحسين ظروفهم المهنية والمعيشية إلى منظمة تخدم أجندات حزبية معينة، وتحرك الشارع متى شاءت (اعتصامات - إضرابات - مظاهرات) للضغط على الحكومة الجديدة. وهو ما يساهم في تعطيل عودة العافية إلى الاقتصاد الوطني.

- صعود العصبيات القبلية والجهوية التي تساهم في إشعال فتيلها لوبيات الثورة المضادة مجتمعة والتي تسعى إلى تحويل معركة ما بعد الثورة من معركة تنمية وبناء لأسس الدولة المدنية إلى معركة تناحر داخلي، وصراع هوياتي ينخر المجتمع من الداخل ويهدد بتقويض الوحدة الوطنية.

(4) صعود التيار السلفي

شهد الاجتماع التونسي في الحقبة البورقيبية وفي فترة حكم زين العابدين بن علي حالة من العلمنة التسلطية[48] الفوقية التي حاول النظام الحاكم فرضها على جمهور المحكومين، موظفًا في ذلك قنوات التأثير التي هيمنت عليها الدولة الشمولية وفي مقدمها وسائل الإعلام، والمؤسسات التعليمية،

---

(48) محمد جمال باروت، «النهضة ومؤشرات ما بعد البورقيبية رسالة الإسلاميين السوريين،» الحياة، 9/ 2/ 2011.

ودور الثقافة وأماكن العبادة التي استخدمها الحزب الحاكم للترويج لبرامجه السياسية ولتحييد الهوية العربية الإسلامية وتهميش رموزها، سعيًا إلى تشكيل عقل معلْمَن على الطريقة الفرنسية[49]، ولم يتم تطبيق علمانية ديمقراطية تسمح بالتعدد السياسي والثقافي والديني، بل جرى تركيز نهج علماني استبدادي، يفصل الدين عن الدولة، ويحاصر الحريات العامة والخاصة بما في ذلك الحرية الدينية. وجرت مركزة كل السلطات في يد «المجاهد الأكبر» الحبيب بورقيبة أو خلفه «حامي الحمى والدين» زين العابدين بن علي، وهو ما أنتج حالة من الاستياء لدى قطاع من التونسيين الذين أغاظهم تكريس الانبتات عن الفضاء الهوياتي العربي الإسلامي الذي تنتهجه السلطة في تونس (غلق جامعة الزيتونة - التحريض على الإفطار - منع الحجاب - غلق دور العبادة خارج أوقات الصلاة...)، مما أدى إلى ردة فعل عكسية تمثلت في ظهور جماعات دعوية وسياسية دينية تتبنى مشروع الدفاع عن الإسلام والعروبة في السر والعلن. وكان ذلك من شعارات الحركة الإسلامية فترة السبعينات والثمانينات، ومع حلول عقد التسعينات دخلت حركة النهضة الإسلامية في مواجهة مع نظام بن علي أدت إلى تصفيتها تحت طائلة السجن أو التهجير أو المحاصرة الأمنية، وأدى ذلك إلى حالة من التصحر الثقافي والفراغ السياسي في البلاد استمرت على مدى عقدين متتالين، وهي فترة شهدت بروز ظاهرة التدين على الطريقة السلفية. إذ نهل عدد من الشباب علوم الدين من الفضائيات العربية المشرقية ذات النزعة الدعوية العقائدية التي تروج لفهم حَرْفي للنص الديني يخرجه من سياقاته الثقافية والتاريخية ويسقطه على العصر المعيش، ما أثمر جيلًا متشددا، يؤمن بالعمل السري، ويتبنى المنهج الجهادي في مواجهة السلطة القائمة، وتجلى ذلك من خلال تفجير أتباع القاعدة معبد الغريبة في حرية (الجنوب التونسي) ودخول جماعة جهادية مسلحة في مواجهة مع بوليس النظام في مدينة سليمان في عام 2007، وتم القبض على أفراد الجماعة وإيداعهم السجن، وتم قتل آخرين.

---

(49) رفيق عبد السلام، تفكيك العمانية في الدين والديمقراطية (تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2011)، ص 56.

مع هروب بن علي وأسرته في 14 جانفي (كانون الثاني/ يناير) 2011، شهد المجتمع التونسي عودة كثيرين من التونسيين إلى مجال التعبير الديني، وظهرت جماعات سلفية ودينية وأحزاب سياسية عدة تتباين في تفسيرها للدين وفي موقفها من الديمقراطية. ووجد حزب النهضة، الموسوم بالمعتدل والمتحصل على التأشيرة بتاريخ 1 آذار/ مارس 2011 نفسه يواجه تحديًا جديدًا في المرحلة الانتقالية يتمثل في كيفية إدارة الحوار مع جماعات دينية سلفية يلتقي معها في المرجعية الإسلامية، ويختلف معها في تمثل النص التأسيسي قرآنًا وسنة، ويتباين معها في الموقف من الدولة المدنية وفي تصور منهج التغيير المجتمعي. ومن بين التيارات السلفية الصاعدة في الاجتماع التونسي اليوم التي تشكل تحديًا بالنسبة إلى حزب النهضة الحاكم وبالنسبة إلى مكونات المجتمع المدني لكونها لا تقبل بقواعد اللعبة الديمقراطية، وتقدم قراءة مغالية للإسلام، وتهدد الحريات الفردية والعامة يمكن أن نذكر ما يلي:

- تيار السلفية الجهادية «الذي يرتبط بتنظيم القاعدة، ويصرح برفضه الأنظمة الحاكمة، ويقطع بعدم شرعيتها ويدعو لمقاومتها وإزالتها بالقوة [...]»[50]. ويقف على طرفي نقيض مع حركة النهضة من جهة أنها لا تكفّر الحاكم، ولا تعتبر تونس أرض جهاد، ولا تعتمد الثورة في طلب التغيير، بل تعتمد التعبير السلمي.

- تيار السلفية العلمية الذي يدعو إلى إسلام غير سياسي، محافظ وغير عنيف[51]. يعارض القراءات التي تريد تحرير «أفهام الناس [...] ولا يستسيغ إقامة أي علاقة اتصالية مباشرة مع النصوص»[52]. وبذلك فهي تختلف مع حركة النهضة التي تعتبر الإسلام دينًا وهوية، وتقر بضرورة الاجتهاد وتجديد الدين على مر الزمان.

---

(50) توفيق المديني، تاريخ المعارضة التونسية من النشأة إلى الثورة: الأحزاب القومية واليسارية والإسلامية (تونس: مسكيلياني للنشر والتوزيع، 2012)، ص 460.

(51) المديني، ص 462.

(52) المديني، ص 469.

شـهدت السـاحة السياسـية التونسـية على عهد حكم النهضة منح تأشـيرة العمل القانوني لثلاثة أحزاب سلفية هي:

- حزب جبهة الإصلاح: وهي حركة سـلفية عقـدت أول مؤتمر لها تحت شـعار المناداة بتطبيق الشـريعة[53]، وتدعو إلى أسـلمة المجتمع بطريقة سلمية، وتطالـب باعتبـار أحـكام الشـريعة المصـدر الأسـاس للتشـريع فـي الدسـتور، وتختلف ههنا مع حركة النهضة التي رفضت دسترة الشريعة.

- حزب حركة الرحمة، وهو لا يكاد يختلف في محامله الأيديولوجية عن حزب حركة الإصلاح.

- حزب التحرير: تحصل على تأشـيرة العمل القانوني في جويلية (تموز/ يوليو) 2012، يرئسـه رضا بالحـاج، ويدعو إلى إقامة نظـام الخلافة[54]، وينهل تصوراتـه لمسـائل الاقتصاد والاجتماع والسياسـة من مؤلفات الأب المؤسـس للحـزب تقي الدين النبهاني ومـن كتب عبد القديم زلوم، التـي تنص عل اعتبار «الديمقراطية تتناقض مع الإسلام مناقضة تامة»[55].

بذلـك يخالـف الحزب حركـة النهضـة لأنها تدعـو إلى قيـام دولـة مدنية ديمقراطيـة ذات مرجعيـة إسـلامية، ولأنهـا تقـر باحتـرام الحريـات العامـة والخاصة[56]، وتعتبر السـيادة للشـعب. وتزايد صعود السـلفيين فـي تونس بعد الثورة، وقاموا بأعمال اسـتعراضية عدة وتظاهرات جماهيرية وحملات مناهضة لحريـة التعبيـر واللبـاس والتفكير، ما أثـار حفيظـة مكونات المجتمـع المدني. وذهـب بعـض الملاحظيـن إلـى اتهـام حركـة النهضـة بالتواطـؤ مع السـلفيين

---

(53) سـيف الدين محجوب، «حزب جبهة الإصلاح يعلن التمسـك بتطبيق الشريعة الإسلامية،» الفجر، العدد 66، 13/ 7/ 2012، ص 4.

(54) سعد الأهرع، «حوار مع رضا بالحاج،» الفجر، العدد 67، 20/ 7/ 2012، ص 4.

(55) المديني، ص 464.

(56) الغنوشـي، الحريـات العامـة في الدولـة الإسـلامية (تونـس: دار المجتهد للنشـر والتوزيع، 2011).

ومهادنتهم لسكوتها عما يرتكبونه من تجاوزات في فترة الحكم الانتقالي، وذهب آخرون إلى أن السلفية هي الذراع الطولى لحركة النهضة ترهب بها من تشاء من خصومها.

أمام هذا التحدي جدّت الحركة في النأي بنفسها عن التيار السلفي بعد أن رفضت دسترة الشريعة، فبعثت برسالة طمأنة إلى الطيف الليبرالي في البلاد، واتسم أداء الحركة في مواجهة المد السلفي خلال المرحلة الانتقالية بانتهاج نهج الترغيب والترهيب، حيث بدت ميّالة إلى دعوتهم إلى الخروج من حيز السرية والعمل في إطار الشرعية، وعمدت إلى الحوار معهم قصد حثهم على إقناع الناس بالجدل وبالتي هي أحسن، قصد دمجهم في نسيج العملية السياسية القانونية حتى يتباروا مع الناس بطرح مشاريعهم الفكرية والأيديولوجية بطريقة سلمية. وكان المراد تمدين تلك الجماعات وتأصيلها للانخراط في المجتمع المدني وتلافي قمعها حتى لا تظهر في موقع الضحية وتتزايد شعبيتها. لكن تمادي السلفية في نهج الوصاية على الدين والتضييق على الحريات العامة والخاصة وتهديد السلم الاجتماعي باستخدام العنف في بعض الأحيان دفع رموز الحركة في أعلى هرم السلطة إلى إعلان البراءة منها ورفض التحالف معها، وفي هذا الإطار يقول حمادي الجبالي رئيس الوزراء المحسوب على حركة النهضة: «نحن غير مكلفين بأسلمة البلاد، فنحن مسلمون أصلًا [...] ولن نتحالف مع من يكفّر الناس»[57].

في السياق نفسه هدد علي لعريض، وزير الداخلية، الجماعات السلفية الجهادية والحركات الدينية العنفية باستخدام قوة الدولة الرادعة للتصدي لهم ومنعهم من فرض إرادتهم على جموع التونسيين[58]. وبذلك يبقى تحدي استيعاب الجماعات السلفية وترويضها وتمدينها لتندرج في المسار الديمقراطي ولتنتمي إلى الصف الإسلامي المعتدل تحديًا حقيقيًا يواجه حركة النهضة.

---

(57) حمادي الجبالي، حوار تلفزيوني على القناة الوطنية التونسية الأولى، 30/ 5/ 2012.

(58) علي لعريض، وزير الداخلية التونسي، «المواجهات في تونس وشيكة،» عن صحيفة *Le Monde* الفرنسية، 21/ 3/ 2012.

(5) صوغ الدستور

كانت تونس أول بلد عربي اعتمد دستورًا ينظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم في العصر الحديث في عام 1864 على عهد الأمان، وستكون تونس سباقة في دول الربيع العربي في صوغ دستور جديد يشرف على وضعه أول مجلس تأسيسي منتخب بطريقة شرعية، ويجمع حساسيات حزبية وجمعياتية وكفاءات مستقلة من داخل المجتمع التونسي المعاصر، إذ ورد في «القانون التأسيسي المتعلق بالتنظيم المؤقت للسلط العمومية» أن المجلس الوطني التأسيس (217 عضوًا) هو السلطة الشرعية الأصيلة والمكلفة من الشعب بإعداد دستور يحقق أهداف الثورة التونسية، والإشراف على إدارة شؤون البلاد لحين إقرار الدستور وإرساء مؤسسات دائمة. تسعى الحكومة الائتلافية الحالية بقيادة النهضة إلى توفير الظروف المناسبة لضمان بلورة الدستور المرتقب في أجل لا يتعدى موفى كانون الأول/ ديسمبر 2012، وتعمل على إجراء انتخابات تشريعية في حدود 20 آذار/ مارس 2013. ويفترض في الدستور الجديد أن يكون ضامنًا للحريات، محددًا نمط نظام الحكم، واضعًا أسس دولة القانون والمؤسسات، مفصلًا العلاقة بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية، مجذرًا تونس في هويتها العربية الإسلامية، ومكرسًا انفتاحها على محيطها الخارجي وفضائها المتوسطي، مستجيبًا لتطلعات التونسيين في إرساء دولة وطنية مدنية مستقلة عادلة ومتقدمة.

اختارت النهضة، باعتبارها فريق الأغلبية العمل على صوغ الدستور في إطار توافقي، وتجلّى ذلك من خلال تشكيل ست لجان من مختلف الأحزاب تضم كل لجنة حوالى 20 عضوًا، وتناقش اللجان المعنية المكونات التالية للدستور المنتظر:

- الديباجة والمبادئ الأساسية.
- الحقوق والحريات.
- السلطات التشريعية والتنفيذية والعلاقة بينها.
- العدالة الاجتماعية والمالية والدستورية.

- الهيئات الدستورية المكلفة التعامل مع التعددية الإعلامية، والنظام المالي، والسياسة والدين، وتطبيق القانون والشؤون الأمنية.

- القضايا المحلية والإقليمية والبلدية.

معلوم أن مرحلة التأسيس الدستوري هي مرحلة صعبة في فترة الحكم الانتقالي باعتبارها تنبني على تفكيك الدستور القديم، وبناء دستور جديد يستجيب لتطلعات شعب ثائر، يطمح إلى إقامة دولة مستنيرة، تعطي الاعتبار الأول لحقوق الإنسان، وإقامة العدالة الاجتماعية، وإرساء سلطة القانون ونظام المؤسسات المدنية. ولم تخلُ مرحلة التأسيس العسيرة هذه من تجاذبات وسجالات حادة بين النهضة وشركائها في الحكم، وبين الفرقاء السياسيين عمومًا من المشاركين في لجان صيغة الدستور، نتيجة تباين الخلفيات الأيديولوجية والأجندات الحزبية للأطراف المشاركة، فالتحدي الحقيقي ماثل في بلورة دستور وفاقي يرضي الإسلاميين والعلمانيين والعروبيين واليساريين والليبراليين وجموع المواطنين، وهو أمر ممكن لكنه صعب المنال. وتجلى الخلاف أساسًا في شأن الفصل الأول من الدستور، حيث افترق أعضاء اللجان بين مؤيد للتنصيص على الشريعة الإسلامية باعتبارها المصدر الرئيس للدستور، وبين داع إلى الاكتفاء بمنطوق الفصل الأول من دستور 1959 في هذا الشأن الذي يقول: إن «تونس دولة حرة مستقلة ذات سيادة، الإسلام دينها، والعربية لغتها، والجمهورية نظامها». وانتقل الجدل إلى خارج المجلس التأسيسي، واشتد النزاع على هوية الدولة وعلى مصدر التشريع في الدستور الجديد بين السلفيين والعلمانيين وأنصار الشريعة والأحزاب اللائكية، وكاد يفجر ما يسميه عزمي بشارة بـ«الصراع الهوياتي»[59] الذي يهدد بنسف مسار التحول السلمي نحو الديمقراطية وتمزيق نسيج الوحدة الوطنية، وجاء موقف حركة النهضة في هذا الإطار باعثًا برسائل طمأنة إلى مكونات المجتمع المدني، مقدمًا المصلحة العامة على المصلحة الحزبية، ومرجّحًا الشرعية التوافقية على شرعية الأغلبية حفاظًا على السلم الاجتماعي، وأقرت الحركة اعتماد الفصل

(59) بشارة، «أفكار لمقدمة الطبعة السادسة لكتاب المجتمع المدني».

الأول من دستور 1959 من دون تغيير، معتبرة صيغته «واضحة ومحل توافق بين مكونات المجتمع، وهي تحفظ الهوية العربية الإسلامية للدولة التونسية، وتؤكد مدنيتها وديمقراطيتها في ذات الوقت، حيث تنص على أن الإسلام هو دين الدولة بما يقتضيه ذلك من دلالات»[60]. وعلق راشد الغنوشي على ذلك قائلًا: «إن اعتماد حركته للفصل الأول من دستور 1959 انتصار لدولة الديمقراطية المسلمة [...] والتونسيون بمختلف انتماءاتهم السياسية مجمعون على الإسلام دينًا للدولة، لكن بعضهم يتوجس من الشريعة بسبب التطبيقات السيئة لها في العصر الحديث [...] واعتماد الفصل دون تغيير هو تنازل عن لفظ لا يتفق حوله الناس وقبول بلفظ يقبله الجميع [...] والدساتير تُبنى على المشترك وليس على المختلَف حوله»[61].

في السياق نفسه قال رفيق عبد السلام، وزير الخارجية في حكومة الترويكا والتابع للنهضة في تصريح لصحيفة السفير اللبنانية: «لا عودة إلى موضوع الشريعة [...] ولا تناقض بين الإسلام والديمقراطية والانفتاح»[62]. ويردف قائلًا: «إن السلطة الجديدة لن تتدخل في الشؤون الفردية للناس، ما يأكلون، وما يلبسون، بل ستهتم بخدمة المصالح العامة والرأي العام»[63]، معتبرًا أن «الإسلاميين فاعلون سياسيون وليسوا كائنات ميتافيزيقية، يتأثرون بالزمان والمكان ضمن مناخ ديمقراطي»[64].

بدا أن حزب النهضة ليس «حزبًا حديديًا»[65]، بل حزب ينسجم مع

---

(60) بيان صادر عن حركة النهضة بتوقيع فتحي العيادي، رئيس الهيئة التأسيسية بتاريخ 26/3/2012.

(61) راشد الغنوشي، «النهضة انتصرت للدولة الديمقراطية،» الجزيرة نت، http://www.aljazeera.net/news/pages/df32c48c-562a-495f-bc2a-5b89b2d7a46b

(62) رفيق عبد السلام، «لا عودة إلى موضوع الشريعة الإسلامية،» السفير، العدد 12223، 04/7/2012، ص 15.

(63) عبد السلام، «لا عودة إلى موضوع الشريعة الإسلامية».

(64) عبد السلام، «لا عودة إلى موضوع الشريعة الإسلامية».

(65) «الشيخ «راشد الغنوشي» في أول حوار له بعد إعادة انتخابه رئيسًا لحركة «النهضة»: «النهضة» ليست قالبًا حديديًا،» التونسية، http://www.attounissia.com.tn/mobile/detail.php?id=64289&t=42

اقتضـاءات الظـرف السياسـي الـذي ينتمي إليـه، حيث أرسـلت حركـة النهضة بموقفهـا من إدراج الشـريعة في الدسـتور من عدمه برسـائل طمأنة إلـى النخبة العلمانيـة الليبراليـة وإلـى جمـوع التونسـيين، ونأت بنفسـها عن مطالـب التيار السـلفي، بحثًا عن شـرعية وفاقية تزكي شـرعيتها الانتخابيـة وتاريخها النضالي فـي مواجهة الدولـة الاسـتبدادية، ولاقى ذلـك الموقف ردات فعـل إيجابية في الداخـل والخارج علـى الرغم من إنكار السـلفية له وتحامل بعـض المحافظين في الحركة عليه. وبدا ظاهرًا بحسب فهمي هويدي أن «النهضة ميالة إلى اعتبار وحدة الجماعة الوطنية موقفًا استراتيجيًا، يتعين الحفاظ عليه [...] فكانت ترى المجتمع ووحدة قواه أولًا لا الجماعة ومشروعها أولًا»[66].

الجدل في المسـائل الدستورية لم يكن قاصرًا على الشريعة، بل دار حول قضايا أخرى شـتى من بينها الجدل في شـأن حقوق المرأة وإصـرار الليبراليين على اعتبارها مسـاوية للرجل في الحقوق والواجبـات[67] على جهة الإطلاق، وذهاب النهضة إلى أن العلاقة بين الطرفين علاقة تكامل لا مساواة تامة باعتبار اسـتحالة نقض أحـكام الإرث فـي مجتمع مسـلم، فضلًا عمـا تثيره المسـاواة المطلقة من مشـكلات تتعلق بالإنفاق والنسـب داخل الأسرة. كما اشتد النزاع في شأن صلاحيات المجلس الأعلى للقضاء، ومدى استقلاليته وكيفيات تعيين أعضائـه، إذ دعـا القضـاة والمحامـون وأنصار الحـزب الجمهوري إلـى تأمين استقلالية مطلقة للمجلس من الناحية الإدارية والمالية واعتباره سيد نفسه، وهو ما عارضته النهضة باعتبار ذلك قد يؤدي إلى نشـأة سلطة موازية لسلطة الدولة ما يقتضـي بقاء المجلس الأعلى للقضـاء تحت رقابة هياكل تشـريعية وتنفيذية موازية. وتباين أعضاء اللجان التمثيلية أيضًا في خصوص آليات تشـكيل الهيئة المسـتقلة للانتخابـات، وكان مقترح النهضة فـي الإطار متمثلًا فـي فتح الباب

(66) فهمـي هويـدي، «دروس تونسـية قـراءة الحالـة المصريـة،» السـفير، العـدد 12176، 8/ 5/ 2012، ص 19.

(67) سـلمى الجلاصـي، الفصل 28 من الدسـتور ومبدأ المسـاواة بين الجنسـين، «هل انتصرت النظرة الرجعية أو بدأ تكبيل المرأة دستوريًا، الشعب، العدد 1191، 11/ 8/ 2012، ص 9.

للترشـحات وترك مجال الاختيار للمجلس التأسيسـي بدلًا مـن الاعتماد على آلية التزكية أو التعيين وتشريك مكونات المجتمع المدني.

أنتجـت المرحلـة الانتقالية في ظـل حكم الترويـكا بقيادة النهضة مشـهدًا سياسـيًا جداليًا خلافيًـا بامتياز، قوّتـه في تنوّعه وفـي تعدده، فكانت النقاشـات حيوية، دالة على أن عملية التأسـيس الدسـتوري هي عملية تفاعلية تشاركية، لا عملية أحادية أو مسقطة من طرف مَا على الآخر تحت يافطة الأغلبية الحزبية أو الشرعية النضالية.

الثابـت أن الحـوار كان مفيـدًا، وأدى غالبًـا إلـى بلـورة نتائـج وفاقيـة في خصـوص القضايـا الخلافيـة، وذلـك حفاظًـا علـى الوحـدة الوطنيـة، وضمانًا لاسـتمرار الدولـة واسـتجابة لانتظـارات المجتمـع المدنـي فـي بلورة دسـتور استثنائي يناسب تطلعات الثورة، لكل فيه حق، ولكل فيه تمثيل.

(6) اختيار نظام الحكم

يُعد تحديد طبيعة نظام الحكم للدولة المدنية الجديدة تحديًا حقيقيًا يواجه حركـة النهضة والائتـلاف الحاكم معها في الفتـرة الانتقالية، وتوزع التونسـيون في هذا الشـأن بين الداعين إلى إرساء نظام برلماني (حركة النهضة) والمطالبين باعتماد نظام رئاسـي (الحزب الجمهـوري) والمناصرين لنظـام مزدوج (حزب المؤتمر مـن أجل الجمهورية، حزب التكتل من أجـل العمل والحريات، حركة نداء تونس).

علـى الرغم مـن أن حركة النهضة تؤسـس فـي أدبياتهـا الأولى إلـى دولة الخلافة والحكم الإسـلامي، فإنها طـورت مقولاتها على التدريج في العشـرية الأخيرة، ورأت إمكان إحـداث مزاوجة بين الإسـلام والديمقراطية لبلورة نظام حكم مدنـي مواكب للعصر، معتبرة أن «الديمقراطية هـي أحد المفاتيح الكبرى للزمـن الإصلاحي العربـي الجديد»[68]، وكانـت الحركة صريحـة في الإعراب

(68) البيـان الختامي للمؤتمر التاسـع لحركة النهضـة (12- 17/ 7/ 2012)، قصـر المعارض بالكرم، تونس، 2012.

عـن انحيازها إلى فكرة تأسيس نظـام حكـم برلمانـي، حيث جاء فـي برنامجها الانتخابـي «أن النظـام السياسـي نظام برلماني يعيد السـلطة للشـعب يمارسـها مباشـرة وعبر ممثليـه في المجلـس المنتخـب»[69]. وبرر راشـد الغنوشـي هذا التوجـه للحركة بقولـه: «إن تجربتنا في تونـس تجربة مريرة مع النظام الرئاسـي فالفسـاد كله تسـرب لنا من هذا الباب، حيث ظل النظام الرئاسـي يتضخم حتى ابتلع الدولـة كلها وابتلـع الشـعب وابتلع المؤسسـات [...] فتحولت مؤسسـة الرئاسـة إلى أخطبوط [...] لذلك نريد أن نجتث ثقافة التغول الرئاسية الراسخة فـي تاريخنـا منذ عهـد البايـات [...] ونعتقـد أن النظـام البرلماني هـو الأفضل لاجتثاث التغول والدكتاتورية»[70].

بنـاء عليـه، الحركـة ميّالـة إلـى اعتمـاد النظـام البرلمانـي حتـى تحـد من صلاحيـات رئيـس الجمهوريـة ومـن إمكانيـة تفـرّده بالحكـم، بسـبب تجميع السلطات كلها التشـريعية والتنفيذية بيديه، ما ساهم في إعادة إنتاج الدكتاتورية. لكـن التعويل علـى الأغلبيـة البرلمانية وتوسـيع مجـالات اختصاصـات رئيس الحكومة قد يساهم في تغول الحزب المنتصر في العملية الانتخابية، وأدى إلى تكريس دكتاتورية الأغلبية، والحال أن الحكم الديمقراطي لا يُدار بهيمنة طرف معين[71]، بل بتوسـيع مجالات المسـؤولية وتوزيـع الأدوار الرقابية بين أطراف الحكم على اختلافها (رئيس الجمهورية - رئيس الحكومة والبرلمان) والتفريق بين السـلط التشـريعية والتنفيذية والقضائيـة. ووجد الميل المطلـق نحو الحكم البرلماني لدى النهضة معارضة شـديدة من جانب شركائها داخل الترويكا ومن جانب الفرقاء السياسـيين، حيث ذهـب محمد عبو، الأمين العام لحزب المؤتمر من أجـل الجمهوريـة، إلى ضرورة توسـيع صلاحيـات رئيـس الجمهورية وأن يكـون منتخَبًا مباشـرة من الشـعب[72] لا من البرلمـان كما تذهب إليـه النهضة،

(69) برنامج حركة النهضة الانتخابي، أيلول/ سبتمبر 2011.

(70) «الشيخ راشد الغنوشي في حديث الصيف،» عرابيا، العدد 57، 05/ 8/ 2012، ص 9.

(71) Lamia Karray, *Révolution... Et après? La Tunisie face à son avenir*, 2ème éd. (Tunis: Simpact, 2011), pp. 12- 13.

(72) أزهـار الجربوعي، «هل يعيد النظـام البرلماني الديكتاتورية إلى تونـس؟» صحيفة الحصاد، 17/ 07/ 2012، ص 9.

معتبرًا أن على الرئيس «أن يمسك زمام الأمن الداخلي والخارجي، وأن يكون الضامن لسلامة تراب الوطن واستقلاله والقائد الأعلى للقوات المسلحة والمسؤول الأول عن الدفاع [...] كما يمتلك حق اللجوء إلى الاستفتاء، فضلًا عن قرار حل البرلمان. أما في حالة خرقة للدستور، فلا بد أن يُتخَذ قرار تجميده أو إقالته بثلث المجلس التشريعي بشرط موافقة المحكمة الدستورية»(73).

يلتقي مع هذا التصور الميال إلى ترجيح كفة نظام الحكم الرئاسي طيف كبير من العلمانيين، خصوصًا الحزب الجمهوري بزعامة أحمد نجيب الشابي، وتذهب حركة نداء تونس إلى ضرورة تحقيق التوازن بين السلطتين التشريعية والتنفيذية وبين صلاحيات رئيس الجمهورية ورئيس الحكومة . وفي السياق نفسه دعا محمد بنور، الناطق باسم حزب التكتل من أجل العمل والحريات، إلى اعتماد نظام رئاسي معدل، قائلًا إن «الحزب يرى ضرورة أن يتمتع الرئيس بصلاحيات أوسع في الحكم وإدارة الأزمات»(74).

من ثمة، وجهت مسارات تجنب الدكتاتورية في شكلها الفردي أو الحزبي رؤى المختلفين في تمثل صيغة نظام الحكم في الدستور الجديد للدولة القادمة، الذي يعكف على إنجازه نواب المجلس التأسيسي في المرحلة الانتقالية. ويفترض أن تعرض الحكومة بقيادة النهضة مقترحها في شأن نظام الحكم على المجلس المذكور، فإن تحصلت على أغلبية الثلثين تم تمريره وإن لم يكن يُعاد التصويت عليه ثانية في الجمعية التأسيسية، فإن عزَّ التوافق تم اللجوء إلى الاستفتاء الشعبي، وهو ما يساهم في إطالة مدة الانتقال الديمقراطي لذلك يُعد كسب التوافق في شأن نمط نظام الحكم تحديًا حقيقيًا يواجه النهضة في المرحلة الانتقالية.

ب - التحديات الاقتصادية

إن استعادة البلاد حيويتها من الناحية الاقتصادية مطلب ضروري ومطمح

(73) الجربوعي، «هل يعيد النظام البرلماني الديكتاتورية إلى تونس؟».
(74) الجربوعي، «هل يعيد النظام البرلماني الديكتاتورية إلى تونس؟».

شعبي، ورهان حقيقي تسعى الترويكا الحاكمة بقيادة حركة النهضة إلى كسبه في المرحلة الحالية، فتحسين المؤشرات الاقتصادية (دخل الفرد ومعدل النمو والترقيم السيادي...) يساهم إلى حد كبير في استعادة الثقة بين المواطن والدولة، وفي وضع حد لحالة اللايقين تجاه التجربة الديمقراطية الوليدة في الداخل والخارج، ويغري المستثمرين ورجال الأعمال والسواح على اتخاذ تونس قبلة لهم في القادم من الأيام.

(1) اقتصاد هش على عهد بن علي وإبان الثورة

ورثت حركة النهضة والائتلاف الحاكم معها وضعًا اقتصاديًا هشًا، تداعت أركانه في أخريات عهد بن علي الذي سعى إلى بلورة معادلة مؤداها أوفر لكم الخبز والأمن على أن تضمنوا لي الاستفراد بالحكم والثروة، فعمل على توفير بعض المكاسب الاقتصادية والاجتماعية المحدودة مقابل تأمين استقراره السياسي وتركيز نفوذه والحزب الحاكم معه، لكن «الصفقة السلطوية فشلت في ظل تزايد عجز الاقتصاد عن خلق الوظائف للوافدين الجدد على أسواق العمل من ذوي الشهادات الجامعية، وانتشار الوظائف الهامشية ومتدنية الأجر في القطاع غير الرسمي، وارتفاع التفاوت في الدخل والفوارق المناطقية. وشيئًا فشيئًا فاق عدد الخاسرين من الأوضاع الاقتصادية السائدة عدد المستفيدين منها مما أدى إلى تآكل شرعية النظام»[(75)]. وثورة الناس عليه يوم 17 كانون الأول/ ديسمبر 2010، واستمرت حركة الاحتجاج الشعبي على مدى شهر لتشمل كل الجهات ولتشارك فيها الفئات الاجتماعية والعمرية والسياسية كلها، ما أدى إلى الإطاحة بنظام نهب ثروات البلاد على مدى عقدين ويزيد.

أنتج واقع ما بعد الثورة صعوبات اقتصادية جمة نتيجة انتشار الشعور بالخوف وغياب الاستقرار وغلبة الانفلات الأمني في الشهور الأولى التي عقبت رحيل بن علي (14 جانفي (كانون الثاني/ يناير) 2011)، فعلى مدى

---

(75) الحسن عاشي، «التحديات الاقتصادية في تونس،» مركز كارنيغي للشرق الأوسط، بيروت، كانون الأول/ ديسمبر 2011، ص 26.

الحكومة الانتقالية الأولى برئاسة محمد الغنوشي، والثانية بقيادة الباجي قائد السبسي ارتفع عدد العاطلين عن العمل من 500 ألف مع نهاية عام 2010 إلى 700 ألف مع نهاية عام 2011، بعد مغادرة أكثر من 80 شركة البلاد وتسريح آلاف العمال وتراجع الاستثمارات الأجنبية بنسبة 20 في المئة وانخفاض مردودية القطاع السياحي في الاقتصاد الوطني بنسبة 50 في المئة وارتفاع معدل البطالة ليبلغ 17 في المئة مقارنة بـ 14 في المئة في عهد ما قبل الثورة، و«واجهت البلاد عقبة مزدوجة تمثلت في نقص السيولة وارتفاع تكلفة التمويل الخارجي نظرًا إلى خفض درجة تصنيفها السيادي»[76].

(2) تحديات اقتصادية تواجه النهضة والترويكا

تسلمت حركة النهضة والائتلاف الحاكم معها البلد في وضع اقتصادي صعب وفي ظرف مالي حرج محليًا وإقليميًا ودوليًا، ومن أبرز ميزاته:

- تباطؤ نسق النمو العالمي في عام 2012، خصوصًا في منطقة الأورو الشريك الاقتصادي الرئيس لتونس التي تستأثر بنسبة 80 في المئة من المبادلات التجارية، وأشارت المراجعة الصادرة عن صندوق النقد الدولي (جانفي (كانون الثاني/ يناير) 2012) إلى انخفاض النمو العالمي من 4 في المئة مقدرة في أيلول/ سبتمبر 2011 إلى 3.3 في المئة، وانخفاض النمو في منطقة الأورو من 1.1 في المئة مقدرة في أيلول/ سبتمبر إلى 0.5 في المئة[77]، ما يخبر بواقع اقتصادي إقليمي هش.

- عدم استقرار الأوضاع السياسية في ليبيا التي ما فتئت تعاني صعوبات التحول الديمقراطي في المرحلة الانتقالية، والتي تُعد الشريك الاقتصادي العربي الرئيس لتونس على مدى عقود لما تشغله من عمالة تونسية، ولما بين البلدين من مبادلات تجارية ضخمة.

---

(76) عاشي، ص 6.

(77) تقرير حول مشروع ميزانية الدولة، صادر عن وزارة المالية بالجمهورية التونسية بتاريخ نيسان/ أبريل 2012، ص 1.

- محدوديـة الموارد الذاتية الوطنية مقابل تزايد نسـق المطلبية الاجتماعية وفي مقدمها التشغيل والتنمية الجهوية.

بـدت حركة النهضـة على درايـة بتحديات البنـاء الاقتصادي فـي المرحلة الانتقالية ولخصتها في برنامجها الانتخابي في النقاط التالية:

- عجز المنوال الاقتصادي السـابق على حل مشكلات الاقتصاد التونسي وعلى رأسها البطالة والتفاوت الجهوي.

- غياب الحوكمة واستشراء الفساد.

- ارتفاع عدد العاطلين عن العمل خصوصًا بين أصحاب الشهائد العليا.

- الاختلال بين الجهات وتوسع دائرة الفقر.

- غياب الثقة لدى المتدخلين في الداخل والخارج.

- ضغط على ميزانية الدولة بسبب تنامي النفقات[78].

(3) مقترحات النهضة الاقتصادية

على الرغم من محدودية الاهتمام بالتنظير للاقتصاد الإسـلامي ومؤسساته في أدبيـات حركة النهضة الإسـلامية، فإن الناظـر في البرنامـج الانتخابي الذي قدمه الحـزب للتنافس على مقاعد المجلس التأسيسـي يتبيّن أنـه برنامج واعد، خـص الإصـلاح الاقتصـادي بمقترحات عـدة، وقـدم مقاربة منهجية شـمولية، تحاول تغيير الوضع السائد من دون أن تناقض أسس الفكر الاقتصادي المتداول على السـاحة الدولية (اقتصاد السوق والشـراكة الاقتصادية وتحفيز الاستثمار)، وقدمـت الحركة منوالًا تنمويًـا طموحًا يمتد بين عامـي 2012 و2016، ويروم تحقيق أهداف عدة أهمها:

---

(78) البرنامج الانتخابـي لحركة النهضة، الباب الاقتصادي والاجتماعـي: «عدالة وتنمية ورفاه»، تونس، أيلول/ سبتمبر 2011، ص 16.

- إحداث حوالى 590 ألف موطن شغل بما يؤدي إلى تخفيض نسبة البطالة من 14 في المئة في عام 2011 إلى حدود 8.5 في المئة في عام 2016.

- الوصول إلى نسبة نمو بـ 8 في المئة في عام 2016 أي بمعدل نمو سنوي بـ 7 في المئة خلال الفترة المتراوحة بين عامي 2012 و2006 علمًا بأن نسبة النمو لم تتجاوز 1.5 في المئة في عام 2011

- الترفيع في الدخل الفردي إلى حوالى 1000 دينار في عام 2016 مقابل 6300 دينار في عام 2011.

- التخفيض في نسبة التضخم المالي لتصل إلى حدود 3 في المئة في عام 2016، ما يحسن القدرة الشرائية للمواطن ويقوي القدرة التنافسية للمؤسسة الاقتصادية التونسية.

- التوجه نحو التخفيض التدريجي من التمويل الخارجي المصحوب بفائدة ليصل إلى نسبة ضئيلة بحلول في عام 2016.

- تخفيف العبء الجبائي على ذوي الدخل الضعيف والمتوسط.

- توسيع الشراكات الاقتصادية وتنويعها.

- دعم التوجه نحو اقتصاد المعرفة والابتكار والذكاء.

- الرفع في الإنتاجية ودعم تموقع المنتجات الوطنية في الأسواق المحلية والخارجية.

- إحداث أقاليم تنمية تضم أقطابًا اقتصادية بحسب حاجة كل جهة.

- تركيز مشاريع اقتصادية عدة لتوفير مواطن شغل بالمناطق المحرومة.

- توفير التمويلات اللازمة والمرافقة الضرورية للباعثين والمستثمرين في المناطق الداخلية.

- تحويل تونس إلى مركز مالي إقليمي ذي إشعاع دولي.

بناء عليه يتبين لنا أن البرنامج الاقتصادي للحركة يراهن على تحقيق مطالب تنموية عدة تنادت بها الجموع الثائرة في 17 كانون الأول/ ديسمبر 2010 وفي مقدمها التشغيل والتنمية المناطقية المتوازنة وتحسين المقدرة الشرائية وضمان العيش الكريم لكل مواطن. والواقع أن حركة النهضة بتمثلها للمطالب الحاجية للشارع التونسي ضمنت بطريقة ذكية استقطاب عدد كبير من الناخبين، ما مكّنها من كسب أغلب المقاعد تحت قبة التأسيسي. لكن هذه الوعود تبدو اليوم ورقة ضغط على النهضة والائتلاف الحاكم معها باعتبارها مطالبة بتحقيق ما وعدت الناس به. ودفعها ذلك إلى إبداء مرونة في إدارة العملية السياسية وفي إدارة الحياة الاقتصادية، فبدت غير متشبثة بمقولات إرساء اقتصادي إسلامي تكافلي محافظ بل مفتوحة على صوغ منوال تنموي ليبرالي يشجع المبادرة الفردية، ولا يمنع من تدخل الدولة في إدارة الشأن الاقتصادي حماية لمصالح الطبقات الوسطى والضعيفة، كما أبدت الحركة ليونة في خصوص ما تعلق بالسياحة من نشاطات أو سلوكيات قد تناقض الشريعة الإسلامية، وأعرب مسؤولوها عن تعهدهم بحماية القطاع والعمل على تفعيله، وفي ذلك يقول حمادي الجبالي: «إن القطاع السياحي يُعد من المكتسبات التي لا مجال للمساس بها. وأضاف هل من المعقول أن نصيب قطاعًا حيويًا مثل السياحة بالشلل بمنع الخمور وارتداء لباس البحر»[79]. وفي السياق نفسه قال راشد الغنوشي: «لا أحد يفقه تاريخ التشريع في الإسلام يسمح لنفسه بأن يغير أنماط الحياة من مأكل وملبس ومشرب عن طريق القسر والإكراه والتهديد، فالله خلق الناس أحرارًا، ولم يعط لأحد سلطة في أن يقود الناس حتى للجنة بالسلاسل»[80].

بذلك اختطت الحركة لها مسارًا مميزًا في التعامل مع قضايا الحريات الفردية والأنشطة الاقتصادية داخل الاجتماع التونسي، وجعلت بينها وبين

(79) Richard Spencer, «Tunisia's Victorious Islamists Vow to Uphold Country's Liberal Laws,» *The Telegraph*, 26/10/2011, http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/africaandindianocean/tunisia/8851054/Tunisias-victorious-Islamists-vow-to-uphold-countrys-liberal-laws.html

(80) راشد الغنوشي في حوار مع مجلة المجلة العربية الصادرة بلندن بتاريخ 3/ 10/ 2011.

التمثل الإخواني التقليدي للإسلام وبينها وبين الفهم السلفي والراديكالي له مسافة، فبدت ميالة إلى الانخراط في الواقع ومسايرة خصوصية المجتمع الذي تنتمي إليه، محاولة فتح الإسلام ليستوعب الراهن الحضاري للمجموعة الوطنية بدلًا من السعي إلى أسلمة المجتمع ومناحي الحياة عمومًا والحياة الاقتصادية خصوصًا.

تتمثل وسائل تحقيق المشروع الاقتصادي الإصلاحي لحركة النهضة خلال الرباعية القادمة في ما يلي:

- «إرساء قواعد الحوكمة الرشيدة وذلك بمكافحة الفساد الإداري والمالي ودعم الشفافية ومحاسبة المسؤولين وذلك بـ «تكوين هيئة عليا مستقلة لمكافحة الرشوة والفساد والمحسوبية، وتفعيل التصريح عل الشرف بالممتلكات لكبار المسؤولين.

- إصلاح منظومة الانتداب والتأجير والترقية في الوظيفة العمومية.

- التزام مبدأ الشفافية والعدل عند إبرام الصفقات العمومية.

- دعم اللامركزية والتخفيف من الإجراءات الإدارية.

- ترشيد الإنفاق العمومي وتنويع التمويل وتوجيهه نحو مصادر غير مُحْدِثَة للمديونية.

- تطوير البنية الأساسية والمرافق العمومية في المناطق الأقل حظًا في التنمية بهدف تشجيع رأس المال المحلي والأجنبي على الاستثمار فيها.

- إحداث التشريعات الملائمة لتأسيس مصارف إسلامية.

- توفير الشروط اللازمة من حريات واستقرار أمني لضمان التنمية الاقتصادية.

- إعداد الأرضية القانونية للتأمين التكافلي.

- اعتماد معايير المحاسبة الدولية بالنسبة للمؤسسات المدرجة بالبورصة.

- إيجاد منظومة حوافز تمكن من الترفيع التدريجي في نسب تأطير أصحاب الشهائد العليا في المؤسسات.

- تمكين الباحثين عن مواطن شغل من أصحاب الشهادات من التمتع بتخفيض قدره 50 في المئة من معلوم النقل العمومي والتمتع بالمعالجة المجانية لمدة تصل إلى سنتين.

- تشريك الجمعيات التنموية في الاقتصاد الاجتماعي والتضامني وفي إدماج العاطلين عن العمل.

- وضع صيغ تعاون فاعل بين الدولة والجهات في ميدان التنمية»[81].

البين من خلال ما تقدم، صعوبة الوضع الاقتصادي في الداخل التونسي وتعقّده، بدت طموحات النهضة عالية السقف، ويكاد يكون البرنامج الذي قدمته شاملًا لمعظم جوانب الأزمة التنموية في البلاد، لكن تبقى عد مناطق غير واضحة في هذا البرنامج وفي مقدمها مَوْقَعَة دور الدولة في القطاع الاقتصادي وتحديد مجالات تدخلها على جهة الدقة، وضبط أولويات الاقتصاد الوطني، وصوغ جدول زمني تفصيلي لإجراءات الإصلاح ومشاريع النهوض الاقتصادي، يُضاف إلى ذلك عدم تصريح الحركة بموارد التمويل لتنشيط المشاريع الاقتصادية المستقبلية ومدى جاهزية مصادر التمويل المفترضة للمساهمة في النهضة الاقتصادية المأمولة، فمن حقنا أن نتساءل:

إلى أي مدى يمكن التسليم بواقعية الطموحات الاقتصادية وإجرائيتها في ظل ما ورثته البلاد من تركة فساد ضخمة ونظام إداري ومالي بيروقراطي استشرى على مدى عقود خلت؟ وفي ظل وضع اقتصادي إقليمي ودولي غير مستقر؟ وإلى أي مدى يمكن التسليم بجاهزية الحركة لتفعيل وسائل الإصلاح الاقتصادي في مرحلة انتقالية وجيزة؟

الواقع أن ما حققته النهضة من منجزات على الصعيد الاقتصادي في

(81) البرنامج الانتخابي للنهضة، ص 14- 25.

الأشـهر الثمانية الأولى من توليها الحكم ما زال دون المطلوب، فنسـبة البطالة ما تراجعت إلى الحد المقبـول، وعجلة التنمية الجهوية ما زالت معطلة بسـبب حركات الاحتجاج العشوائي (الإضرابات والاعتصامات) وقضية تسوية ملفات حوالى 400 رجل أعمال من الذين لحقت بهم شـبهة فسـاد في العهد البائد لم تجـد بعد طريقها إلـى الحل النهائـي، فمعظمهم ما زال ممنوعًا من السـفر على الرغم من وعد السـلطة بتسـريع النظر في ملفاتهم وتعجيل عودتهم إلى الدورة الاقتصادية[82]. يضاف إلى ذلك عـدم فتح ملفات التهرب الجبائي والمخالفات الديوانية والاحتكار، والعائلات المافيوزية التي نهبت المال العام.

لكـن ذلـك لا يمنع مـن الإشـارة إلـى أن العديد مـن المناطـق والأقطاب الصناعيـة بالبلاد اسـتعادت نشـاطها وأغـرت المسـتثمرين بالعودة إلى السـوق التونسية، كما استعادت السياحة عافيتها المعهودة خلال صائفة 2012، وتحسن معدل النمو ليبلغ 2.7 في المئة بحسـب تقديرات صنـدوق النقد الدولي[83] مع موفى جويلية (تموز/يوليو) 2012.

استنتاجات

- شـهدت حركـة النهضـة عبـر تاريخهـا صيـرورة سـاهمت في تشـكيل شـخصيتها السياسـية وفي بلورة مشـروعها المجتمعي، فانتقلت من الدعوة إلى الدين إلى الدعوة إلى التغيير السياسـي بناء على مرجعية إسلامية، وتحولت من مهادنة النظام (في بداياتها) إلى مناورتـه فمعارضته ومطالبته (بين عامي 1980 و2010)، وسـاهمت تلـك التجربـة في نحـت كيانها وزيـادة شـعبيتها وتطوير مقولاتها النظرية (الموقف من الحريات ومن المرأة ومن الشريعة...).

- أثبتـت تجربـة الحكـم الانتقالـي أن النهضـة علـى عثراتهـا لـم توظف

(82) رضا السعيدي، الوزير المكلف بالشـؤون الاقتصادية والاجتماعية: «الحكومة حريصة على طمأنة رجال الأعمال ونشر الثقة والأمان،» وقائع، العدد 47، 26/ 7/ 2012، ص 3.

(83) راجع: «المجلس التنفيذي لصندوق النقد الدولي يختتم مشاورات المادة الرابعة لعام 2012 مع تونس، 3/ 8/ 2012: http://www.imf.org/external/arabic/np/sec/pn/2012/pn1296a.pdf

الديمقراطيـة للانقـلاب علـى الديمقراطيـة أو للعمـل علـى أسلمـة المجتمـع وعسكرة الدولة، وتلك سابقة في تاريخ الإسلام السياسي.

- لـم تنجح حركـة النهضة والائتـلاف الحاكـم معها في تحويـل نجاحها الانتخابـي إلـى نجـاح تنموي لأسبـاب ذاتيـة (قلة الخبـرة بالحكـم - اختلاف الأرضيات الأيديولوجية - المحاصصة السياسية...) وأسباب موضوعية (عودة فلول النظام السابق - الأفعال الاحتجاجيـة الفوضوية - المعارضة الإقصائية - بيروقراطية الإدارة التقليدية...).

- ليست حزب النهضة «حزبًا حديديًا» يتمترس خلف مسبقات أيديولوجية نهائيـة وأحكـام ثابتـة، بل هـي حـزب براغماتـي يستحضـر الواقع ويستشـرف المستقبـل، ويحســن إدارة عمليـة التبـاري الانتخابـي والاستقطـاب السياسي، ويراعـي خصوصية المجتمع التونسي (التعدد الثقافـي وحقوق المرأة والانفتاح علـى الآخـر والتعايش والاعتـدال). ولـم تر الحركـة خيْـرًا في تقديـم الوحدة الوطنية على مسلماتها العقدية، وذلك بتنازلها عن مطلب تطبيق الشريعة والنص عليها في الدستور.

- جسّدت حركـة النهضة أول تجربة إسلامية ديمقراطية للإسلام السياسي فـي البلاد العربية أُسســت على الإقرار بالآخـر والتسليـم بالديمقراطية والقبول بتحكيم الشـعب واحترام حقوق الإنسان في ظل الدولة المدنية، فجسرت الهوّة بين الإسلام والحداثة، وخرجـت من بوتقة التنظير للاجتمـاع الديني إلى فضاء التأسيس للاجتماع المواطني[84].

- أسســت حركـة النهضـة لتجربـة توافـق علماني/ إسلامي فـي إدارة دفة الحكـم، وهـي أول تجربة شـهدها التاريخ لسياســي لتونس الحديثـة، ما ساهم في الحد من الأحادية الحزبية والفردية في إدارة الشـأن العام التي عاشت البلاد وبلاتها على مدى عقود خلت.

---

(84) عزمي بشارة، المسـألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي، ط. 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010).

– بدا الأداء السياسي لحركة النهضة في الحكم باهتًا مقارنة بأدائها في المعارضة، حيث بدا الحزب والائتلاف الحاكم معه في حالة تردد وارتباك حيال اتخاذ إجراءات استعجالية وحلول عملية في خصوص مكافحة الفساد، ومحاسبة فلول النظام السابق ومواجهة الفوضى الثورية وإقامة العدالة الانتقالية والتصدي لأعلام الثورة المضادة.

– يبقى المهاد المرجعي لحركة النهضة في حاجة إلى مزيد التجديد والتوضيح والتطوير والنقد حتى تواكب مستجدات العصر الديمقراطي لتونس الجديدة، فتصور الحركة لنظام الحكم وموقعتها للإسلام من العملية السياسية وكيفيات جمعها بين الدين والديمقراطية مسائل ما زالت يكتنفها الغموض في أدبيات الحركة.

– إن حركة النهضة حركة في صيرورة تنهل من صيرورة المجتمع المدني في تونس، وهي مع غيرها من القوى المدنية والحزبية في البلاد مدعوة إلى تأسيس مشهد سياسي ديمقراطي حداثي يفيد من أخطاء الماضي ويبني للمستقبل، ويحوّل الثورة من حدث تاريخي إلى حدث فكري يساهم في تغيير العقول وإنتاج الأفكار النيرة الجديدة، حتى تنعم الأجيال القادمة بالعيش في كنف نظام جمهوري لا جملوكي على حد تعبير المنصف المرزوقي. فـ«معمان الحياة السياسية والحيز العام النشط، والتجربة والخطأ في المواقف [...] كل هذه العوامل لا تفيد في طرح البدائل فحسب بل أيضًا تحدث تغيرات بنيوية»[85] في الواقع السياسي والمجتمعي، لذلك من المهم تطوير تجربة الاجتماع الديمقراطي وإرساخها في أرض مدنية صلبة.

– معلوم أن تونس ما زالت في مرحلة تعلم الديمقراطية[86] والتدريب على استيعاب قواعدها وتمثل آلياتها، وكانت سبّاقة في إبداع الفعل الثوري،

(85) عزمي بشارة، المجتمع المدني: دراسة نقدية، ط. 6 (الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2011)، ص 346.

(86) Louis Martinez, «Tunisie et Libye: L'Apprentissage de la démocratie,» CERI, 7/11/2011, http://www.lemonde.fr/idees/article/2011/11/07/ceri-tunisie-et-libye-l-apprentissage-de-la-democratie_1598860_3232.html

و«اختزلت عقودًا من التهيئة النفسية والتحفيز المعنوي لحدث الثورة في العالم العربـي، ونقلت فكرة التغيير من حيـز الحلم إلى حيز الممكـن»[87]، وهي الآن بصد نحت معالم تركيز الجمهورية التونسية الثانية.

فهل تنجح تونس في إقامة أركـان أول دولة مدنية ديمقراطية جمهورية في أفق عام 2013؟

هذا سـؤال آخـر، الجـواب عنـه رهيـن إرادة الحاكميـن والثائريـن وقوى المجتمع المدني في تونس الغد.

المراجع

كتب

بشارة، عزمي. **الثورة التونسية المجيدة: بنية ثورة وصيرورتها من خلال يومياتها.** الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

ـــــــ. **المجتمع المدني: دراسة نقدية.** ط. 6. الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2011.

ـــــــ. **المسـألة العربيـة: مقدمة لبيـان ديمقراطي عربـي.** ط. 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010.

عبد السلام، رفيق. **تفكيك العمانية في الدين والديمقراطية.** تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2011.

عبد المعطي، مجدي. **راشـد الغنوشـي والنهضة الإسـلامية في تونس.** القاهرة: الدار الذهبية للنشر والتوزيع، 2012.

---

(87) نـواف عبد الرحمن القديمـي، «الإسلاميون وربيع الثـورات: الممارسـة المنتجة للأفكار،» سلسلة دراسات، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (نيسان/ أبريل 2012)، متوافر على الرابط: http://www.dohainstitute.org/release/881543a9-bcf9-4893-bcdc-7733797beabc

عبشـة، المبروك. الحـركات الإسـلامية فـي الجزائـر بيـن 1931 و1991: مع مقارنة بين حركة النهضة التونسـية والجبهة الإسلامية للإنقاذ. تونس: الدار المتوسطية للنشر، 2012.

الغنوشي، راشـد. من تجربة الحركة الإسـلامية في تونس. تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2011.

______. الحركة الإسلامية ومسألة التغيير. تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2011.

المدينـي، توفيـق. تاريخ المعارضـة التونسـية من النشـأة إلى الثـورة: الأحزاب القومية واليسارية والإسلامية. تونس: مسكيلياني للنشر والتوزيع، 2012.

تقارير

«تقريـر المنتدى الدولـي حول مسـارات التحـول الديمقراطـي.» برنامج الأمم المتحدة الإنساني: 5 - 6 يونيو/ حزيران 2011.

«تقرير منتدى المجتمع المدني العربي: الحراك الجديد ومسار النهضة العربية.» الأمم المتحـدة، االمجلـس الاقتصـادي والاجتماعـي: القاهـرة، 9 - 10 نيسان/ أبريل 2011.

«المؤشـر العربي 2011: مشـروع قياس الـرأي لعـام العربي.» المركـز العربي للأبحاث ودراسة السياسات: 2012.

Books

Karray, Lamia. *Révolution... Et après? La Tunisie face à son avenir*. 2ème éd. Tunis: Simpact, 2011.

Reports

Arieff, Alexis. «Political Transition in Tunisia.» *CRS Report for Congress*: 16/12/2011.

Conferences

Torelli, Stefano Maria. «The «AKP Mode» and Tunisia's al - Nahda: From Convergence to Competition?» Paper Presented at: *Revolution and Revolt: Understanding the Forms and Causes of Change*, BRISMES Annual Conference, London School of Economics and Political Science, 26 - 28 March 2012.

الفصل الثاني عشر

الإسلاميون في تونس وقضايا المرأة
بين مطرقة النص وسندان الواقع

حمادي ذويب

مقدمة

قد يتساءل متسائلٌ عن صلة البحث في قضايا المرأة من خلال تصور الإسلاميين بموضوع ندوة «الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي في المرحلة الانتقالية للثورات العربية». وهذا التساؤل، ربما تشرِّع له القراءة السريعة لعنوان الندوة، يوحي بأن المحور السياسي هو مدار النظر الوحيد في الندوة؛ إلا أن بعض التأني يؤدي إلى فهم متعدد الدلالات والأبعاد لعبارة نظام الحكم الديمقراطي، يكون أحد مقوماته الجانب الاجتماعي. فمشاركة فئات المجتمع المختلفة في الحكم - رجالًا أكانوا أم نساءً، أم شبانًا أم شيوخًا - هي من ركائز الحكم الديمقراطي. ويُعد الدفاع عن حقوق المرأة مرتكزًا أساسيًا من مرتكزات فلسفة حقوق الإنسان التي تُعد قاعدة نظرية جوهرية تتأسس عليها أنظمة الحكم الديمقراطية.

بناءً على هذا، يمكن أن نُقر قاعدة عامة في كتابات المنظرين عن موضوع المرأة؛ وتتمثل في أنه كلما كان المفكر يتبنى الديمقراطية تصورًا وممارسة، كان

موقفه من المرأة منفتحًا ومؤيدًا لحقوق المرأة. وعلى خلاف ذلك، كلما ابتعد من التصور الغربي للديمقراطية؛ كان موقفه من المرأة أكثر انغلاقًا وماضوية. هكذا اعتُبر موقف الإسلاميين من حقوق المرأة، المقياسَ الذي يتحدد به مدى تقدُّمهم في تبنّي مبادئ الحرية والديمقراطية والمساواة في الميادين المختلفة.

ليس من الاعتباطي اختيار الموقف من المرأة مقياسًا أو مؤشرًا إلى مدى تبنّي المنهج الديمقراطي؛ ذلك أن قطاعات عريضة من الإسلاميين عبّرت عن احترازها من حرية المرأة ومن مكاسبها وحقوقها التي حصلت عليها، بعد نضال الحركات النسائية طيلة حقبة طويلة. واضطر إسلاميون آخرون إلى التنازل عن المواقف القديمة المحافظة إزاء المرأة، تفاعلًا مع الضرورة والواقع الجديد والضغط الدولي أيضًا.

في هذا الإطار، أعلنت حركة النهضة في تونس في عام 2011 «أن إقامة الدولة الديمقراطية التي تُحدَّد فيها الحقوق والواجبات على أساس المواطنة، من دون اعتبار للجنس أو اللون أو المعتقد؛ هي المدخل الأمثل لكل إصلاح اجتماعي وسياسي حقيقي، وضرورة أن تأخذ المرأة قضيتها بيدها في ظل فلسفة التكامل والتعاون مع الرجل وليس في ظل عقلية التطاحن أو التنازع»[1].

إن بريق هذه العبارات، لا يعني تماهي خطاب حركة النهضة مع خطاب الحداثيين، حيث بيّن راشد الغنوشي، رئيس الحركة، أن دعوة حركته إلى إعادة بناء المجتمع الإسلامي لا تعني استبعاد زمن الحداثة والعودة إلى النمط الموروث وإعادة إنتاج مجتمع الانحطاط؛ وإنما غايتها استيعاب ما أنجزته الحداثة في السياق الخاص بالمسلمين. وعلى الرغم من هذه المقدمة التنويرية؛ يستخلص الغنوشي بعدها أن الحداثة لم تُحقق حرية المرأة، «وأنه إن أمعنا النظر في مضمون هذا التحرير المزعوم في تونس، سنجده في أغلبه مجرد سلب»[2].

---

(1) انظر: «بيان حركة النهضة بمناسبة اليوم العالمي للمرأة»، شبكة الحوار نت الإعلامية، 8/ 3/ 2011، http://www.alhiwar.net/ShowNews.php?Tnd=15639

(2) راشد الغنوشي، مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني ([تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2011])، ص 124.

ولما كـان التطرق إلـى كل قضايا المرأة عنـد الإسلاميين أمـرًا لا يتسع له المجـال فـي هـذه النـدوة؛ اخترنا التركيـز علـى مسألتيـن أساسيتيـن: إحداهما اجتماعية هي تعـدد الزوجات، والأخرى سياسية هي مشـاركة المرأة في الحياة السياسية.

المسـألة الأولـى تخص قانـون الأحـوال الشـخصية، وهـي «منطقـة ذات حساسيـة، خصوصًا فـي الهيـكل الاجتماعي. وبحكـم حساسية هـذه المنطقة، فـإن الأحكام المتعلقة بها تكون كاشـفة أكثـر من غيرها لمؤشّـرات الحركة في السيـرورة الاجتماعيـة، بمعنـى أن القوانيـن والأحكـام المحدِّدة لوضـع المرأة ومكانتها تكشِـف أكثر من غيرها عن مدى تحقق «حقوق الإنسان» في المجتمع المعنـي. وهذا هو المؤشِّـر الأكثـر صدقًا لتحديد مـدى تقدُّم المجتمـع»[3]. أما المسـألة الثانية، فتتصـل بتولِّي المرأة رئاسـة الدولة أو بقية الوظائـف السياسية. وفي هذيـن المجالين، تحتد مقاومة مسار المساواة بيـن الرجل والمرأة؛ إذ هما مجالان «يُبـرزان بوضوح تقسيـم الأدوار الجندرية المكرَّس باسم الشـريعة، أو باسم الخصوصيات الثقافية أحيانًا»[4].

أولًا: تعدد الزوجات في تصور حركة المرأة

نحـاول أن نرصـد موقـف حركـة النهضـة مـن مسألـة تعـدد الزوجـات؛ بالانطـلاق أولًا مـن الجـذور التاريخيـة لهـذا الموقف. لذلـك ارتأينـا أن نُلقي بعـض الأضواء علـى حركة الاتجـاه الإسلامي التـي كانت الإطـار الأول الذي احتضـن أعـلام حركـة النهضـة التونسيـة. وكانـت مجلـة **المعرفـة**، أداةَ تلـك الحركة فـي الاتصـال بالتونسييـن وتبليغهم آراءهـا. وتطرقت هـذه المجلة إلى موضـوع التعدد خلال عـام 1976، من خـلال مقالة كتبها أبو أحمـد، ورد فيها

(3) نصـر حامد أبو زيـد، **دوائر الخوف قـراءة في خطاب المـرأة**، ط. 2 (الدار البيضـاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000)، ص 283.

(4) رجـاء بـن سلامـة، **بنيـان الفحولـة: أبحاث فـي المذكـر والمؤنـث** (دمشـق: دار بترا للنشـر والتوزيع، 2005)، ص 136.

قولـه: «حماية الأسرة عن طريق تعـدد الزوجات، في الحـالات التي تكون فيها الزوجـة عقيمة أو لا تفي بحاجات الرجل الجنسية. فـلا يضطرّه ذلك إلى الزنا، كمـا في المجتمعـات الغربية، أو اتخـاذ الخليلات؛ بل يتزوج أخـرى حفظًا من التمزق»[5]. ومن الواضـح، أن هذا الموقف التقليدي ينـدرج ضمن الرؤية التي تفرض على المرأة طاعة زوجهـا، والائتمار بأوامره، استنادًا إلى أحاديث ذكرها صاحـب المقالة منها: «لو كنت آمـرًا أحدًا أن يسجد لأحـدٍ، لأمرت الزوجة أن تسجد لزوجها»[6].

فـي أواسـط الثمانينيـات، وتحديـدًا فـي نـدوة 6 حزيران/ يونيـو 1985، صرحـت قيـادة الإسلاميـين بمطلـب التراجع عـن مجلـة الأحوال الشـخصية، وبإقامـة حـوار وطني في شـأن قوانينهـا. وبرز هـذا المطلـب نتيجـة الهدنة مع السلطـة السياسية الممتـدة بين عامـي 1984 و1987. فبعد انتفاضـة الخبز في عام 1984 «حاول النظـام التونسي تلطيف الأجواء؛ بإعلانـه فتح باب التعددية السياسيـة من جديد، وتحقيق انفراج سياسي كان مـن أبرز معالمه إطلاق سراح المعتقلين الإسلاميين»[7].

بيّن راشـد الغنوشـي أسبابَ الدعوة إلى مراجعة هذه المجلة، وفي مقدمها أن بعـض نصوص هذه المجلة أُسقِطت على المجتمـع إسقاطًا، من دون دراسة متأنيـة بصيرة للواقع الاجتماعي التونسي[8]. ومـن تلك النصوص تجريم التعدد الحلال مهما كـان المبرر. يقول في ذلك: «فالسجن والفراق، عقوبتان لازمتان؛ مع أنه كـان يمكن التعامل بمرونـة مع قضية التعدد، لوضع حـد لحالة الفوضى التـي كانت عليها، واعتبار الـزواج الثنائي (رجل - امرأة) هـو القاعدة الطبيعية. ثم يتولـى القانـون تنظيـم الاستثنـاءات، ويمكـن القضـاء الإشـراف على ذلك

---

(5) مجلة المعرفة، العدد 4، السنة 3 (1976)، ص 15.

(6) مجلة المعرفة، العدد 4، السنة 3 (1976)، ص 15.

(7) عبـد الحكيم أبو اللوز، إشـكالية الدين والسياسـة فـي تونس: أزمة مشـروع التحديث وظهور حركة النهضة (القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع، 2011)، ص 162.

(8) راشـد الغنوشـي، المرأة بين القرآن وواقع المسـلمين ([تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2011])، ص 106.

التنظيم، ووضع الشروط الكفيلة بمنع الفوضى والتحجر، لولا جموح التقليد الأعمى»[9].

في هذا السياق، وضمن حملة الإسلاميين الداعية إلى إجراء استفتاء في شأن مجلة الأحوال الشخصية، برزت بعض المقالات الصحافية التي تعارض تجريم تعدد الزوجات في مجلة الأحوال الشخصية؛ منها مقالة تطرّق فيها صاحبها إلى ضرورات تعدد الزوجات التي تبرّر بحسب رأيه المحظورات. يقول: «ثمة وجوه عدة لهذه الضرورة؛ كالعجز الجنسي الذي قد يعتري المرأة بعد الزواج نتيجة البرود الجنسي، خصوصًا أنها تصل إلى مرحلة التغيّر في سن مبكّرة نسبيًا (خمس وأربعون سنة)...»[10].

الظاهر أن موقف الإسلاميين هذا لم يستمر. ففي إثر الحملة المضادة التي شُنت عليهم؛ سُجل تراجعهم عن مطلبهم، إلا أن ذلك عُد تراجعًا شكليًا بعد عملية جس النبض، وذلك انتظارًا وتحينًا للفرصة الملائمة لتحقيق برنامجهم بحذافيره، والانقضاض النهائي على هامش الحريات المتوافرة حاليًا للمرأة[11].

فرض التحول السياسي في تونس بعد انقلاب 7 تشرين الثاني/ نوفمبر 1987 ترسيخ هذا التراجع؛ خصوصًا أن مدبّر هذا الانقلاب زين العابدين بن علي كان قد صرح في رسالة يبدو أنها تستهدف الإسلاميين قائلًا: «لن نعيد النظر في ما حققته تونس لصالح المرأة ولن نتخلى عنه. إن قانون الأحوال الشخصية إنجاز نرى ضرورة التمسك به والالتزام به»[12]. وكان رد زعيم حركة النهضة على هذا الخطاب إيجابيًا، حيث أعلن «أن المدوّنة تمثّل - بشكل عام - إطارًا ملائمًا لتنظيم العلاقات العائلية»[13]. وفي هذا الصدد اعتبر الغنوشي أن

(9) الغنوشي، ص 106.

(10) فؤاد الفخفاخ، «ضرورات تعدد الزوجات،» جريدة الرأي التونسية، العدد 341، 7/ 6/ 1985.

(11) شكري لطيف، الإسلاميون والمرأة: مشروع الاضطهاد، ط. 2 (تونس: بيرم للنشر، 1988)، ص 110.

(12) بورجا، الإسلام السياسي، ص 231، نقلًا عن: أبو اللوز، ص 175.

(13) أبو اللوز، ص 175.

مجلة الأحوال الشخصية، تندرج في سياق تأويلٍ مشروعٍ للنصوص الدينية[14]. ولما كان الغنوشي - إلى حدود عام 1991 - لَم يوضّح القاعدة النظرية التي مارس من خلالها هذا التأويل؛ اعتُبِر موقفه «نتيجة التغيير السياسي للسابع من نوفمبر، وبالتالي فهو موقف ينطوي على إخضاع ما هو ديني لما هو سياسي، في غياب أي تأصيل نظري لم تتوفر للقيادة فرصة القيام به، نظرًا لانخراطها الكبير في الممارسة السياسية»[15].

تجلّى البعد السياسي لموقف حركة النهضة من مجلة الأحوال الشخصية، من خلال قبولها بها، ذاك الذي أكدته بإمضائها على الميثاق الوطني في عام 1988.

استمر هذا الموقف بعد ذلك. ففي عام 2005، أُسست «هيئة 18 أكتوبر للحقوق والحريات»؛ وهي هيئة معارضة تضم يساريين وإسلاميين وقوميين وليبراليين وحقوقيين. وكانت تشيد بمجلة الأحوال الشخصية، وتعبِّر عن تمسّكها بها وبمكاسب المرأة الاجتماعية، وعن سعيها إلى تطويرها؛ هذا على الرغم من عدم حسمها نقاطًا خلافية مثل المساواة في الإرث.

مع هذا، فإن موقف الغنوشي بعد ثورة 14 جانفي لم يكن ثابتًا دائمًا في مسألة تعدد الزوجات. فقبل انتخابات 23 تشرين الأول/ أكتوبر 2011، قال: «نحن أكثر انفتاحًا من المجموعات السياسية التي تدّعي الحداثة». كما نفى أن تكون حركته تخطط - في حال وصولها إلى الحكم - للتضييق على حرية المرأة التونسية التي تتمتع بـ «وضع حقوقي فريد من نوعه في العالم العربي، بفضل مجلة الأحوال الشخصية». وأكد ذلك بالقول: «لن نمنع الشواطئ المختلطة، ولن نفرض على النساء زيًا معينًا (الحجاب)»[16]. وواصل: «نحن ضد اعتماد العنف، لمنع فكرة أو مناصرة فكرة من الأفكار. نحن مع حرية

---

(14) انظر: حوار مع الغنوشي، صدر بجريدة الإصلاح، 15/ 12/ 1989.

(15) أبو اللوز عبد الحكيم، ص 176.

(16) جريدة القدس العربي، نقلًا عن موقع:

www.sudanforum.net

التفكير والتعبير والاعتقاد؛ ولكن باعتبارنا نعيش في مجتمع مسلم، فيجب أن يحترم بعضنا عقائد بعض»[17].

ولئن نفى الغنوشي في أول مؤتمر صحافي بعد تلك الانتخابات أي نية لحركته في الترويج لتعدد الزوجات، بخلاف ما يروّجه بعض من يلعبون بورقة «فزّاعة الإسلاميين»[18]؛ وصرّح لإذاعة إكسبراس إف إم في أواخر شهر تشرين الأول/ أكتوبر 2012 بأن حركة النهضة لن تغيّر سوى فصلين من مجلة الأحوال الشخصية: فصل التبني، وتستبدله بمبدأ الكفالة، وفصل منع تعدد الزوجات. وأكد في هذا الحديث أن الإسلام لا يمنع تعدد الزوجات ولا يفرضه[19]. ووجدنا تأكيدًا لهذا الموقف في موقع إلكتروني آخر يفيد أن الغنوشي يعتبر مجلة الأحوال الشخصية جزءًا من الاجتهاد الإسلامي؛ إذ شارك في وضع نسختها الأصلية الشيخ عبد العزيز جعيّط[20]، ولا يمكن الاستغناء عنها. وأكد تمسّك حركة النهضة بها بوصفها مكسبًا، مع تعديل فصلين فيها: فصل التبني وفصل تعدد الزوجات. وصرّح الغنوشي في مناسبة أخرى بعدم معارضته تعدد الزوجات؛ وإن حاول اعتباره حلًا اجتماعيًا خاصًا بزمن معيّن دون غيره. وأكد خلال حوار نظّمته المؤسسة الأميركية للسلام أن الزواج بواحدة هو مبدأ محفوظ في الإسلام، وأن تعدد الزوجات مسموح به عندما يتعلق الأمر بحل مشكلات اجتماعية تُطرح في زمن الحرب خصوصًا. وأضاف أن المشكل في تونس يكمن

---

(17) جريدة القدس العربي، نقلًا عن موقع: www.sudanforum.net

(18) كمال بن يونس، «الغنوشي والجبالي في أول مؤتمر صحفي بعد الانتخابات،» على الرابط: www.maghreb-news.net

(19) انظر في ذلك العنوان التالي: http://tunisiavideo.blogspot.com

(20) يقدِّم الشيخ عبد العزيز جعيّط خطأ باعتباره أحد ملهمي قانون الأحوال الشخصية في تونس. والحق أنه أخذ مسافة من النظام، وأنكر إجراءات عدة أُدخلت في هذا القانون. وطالب رسميًا وزير العدل بمراجعة الفصول المتعلقة بمنع تعدد الزوجات وبإقرار الطلاق المدني. والملاحظ أنه وإن أيّد الشيخ فاضل بن عاشور التمشي الإصلاحي لقانون الأحوال الشخصية؛ فإن عددًا من العلماء أعربوا عن رفضهم له. هكذا أصدر 13 عضوًا من غرفتي المجلس الشرعي الأعلى فتوى يوم 14 أيلول/ سبتمبر 1956 نددوا فيها بالقانون الجديد، لاشتماله على إجراءات مناقضة للقرآن والسُنّة والإجماع. انظر: Michel Camau et Vincent Geisser, *Habib Bourguiba: La Trace et l'héritage* (Paris: Editions Karthala, 2004).

في عزوف الشباب عن الزواج، بسبب البطالة؛ ولا يكمن في تعدد الزوجات[21].

يتضح - إذًا - أن زعيم حركة النهضة، وإن أعلن في بعض المناسبات أن حركته لن تعمل على إقرار مبدأ تعدد الزوجات؛ فإنه صرّح في مناسبات أخرى بموقفه الأصلي من المسألة. ولا يُعد هذا غريبًا عنه؛ ذلك أنه يسعى إلى أن يحقق المعادلة الصعبة، وهي إرضاء المجتمع التونسي من جهة، وتطمين المرأة بشكل خاص، وعدم مصادمة النص القرآني الذي يجيز التعدد من جهة أخرى. وهذا ما جعل خصومه يصفون موقفه بالارتباك والالتباس، ويعللونه برئاسته لجنة الدفاع عن تعدد الزوجات خارج تونس. تقول سناء بن عاشور ابنة الشيخ فاضل بن عاشور: «هناك التباس في ما يخص موقف إحدى مكونات «هيئة 18 أكتوبر» وهي حركة النهضة؛ إذ هي في نفس الوقت الذي تتمسك فيه بمجلة الأحوال الشخصية، يرأس زعيمها السيد راشد لجنة الدفاع عن تعدد الزوجات خارج تونس (بحسب قولها)، وهو موقف يدل على تناقض واضح»[22].

ثانيًا: موقف قادة حركة النهضة من تعدد الزوجات

يلاحظ الناظر في تصريحات قادة حركة النهضة أنها متفقة على موقف واحد يفيد أن إباحة تعدد الزوجات لا ينضوي في برنامج الحركة، وأنها تتبنى مكاسب المرأة التونسية.

في هذا الصدد، أكد حمادي الجبالي، الأمين العام لحركة النهضة، أن الحركة لن تسمح بتعدد الزوجات، ولن تمس مكاسب الحداثة الخاصة بالشعب التونسي[23]. وفي الإطار ذاته، قال نور الدين البحيري، وزير العدل الحالي (من حزب النهضة): «إن النهضة تدعم مكتسبات التونسيين بما في

(21) انظر المقالة الصادرة في موقع News of Tunisia، 13/ 5/ 2012 بعنوان: «La Polygamie vue par Rached Ghannouchi,» www.newsoftunisia.com/generalites/

(22) أشرف عبد القادر، «رسالة مفتوحة إلى سناء بن عاشور،» أمان، المركز العربي للمصادر والمعلومات حول العنف ضد المرأة: http://www.amanjordan.org/a-news/wmview.php?ArtID=9377.

(23) انظر مقالة صادرة في: 26/ 11/ 2011 على الموقع التالي: www.investir-en-tunisie.net

ذلك الحظر على تعدد الزوجات الذي لا يتعارض والقرآن»[24]. ويبرز هذا التصريح قاعدة من قواعد النهج السياسي للحركة، أي الحرص على عدم تعارض الفعل السياسي مع القواعد الشرعية والنصوص الدينية، ما جعلها تلجأ إلى التأويل لتبرير ما قد يبدو متعارضًا مع أمر ديني منصوص عليه أو مُجمَع عليه. وفي هذا السياق، أكد علي لعريّض - القيادي في حركة النهضة ووزير الداخلية حاليًا - أن الحركة بعد فوزها في الانتخابات «تريد أن تكون مقاربتها لأي قضية لا تتعارض مع الدين. وأطروحتنا تقوم على الملاءمة بين الحداثة وبين مقاصد الدين الإسلامي»[25]. وأوضح أن الحركة لن تُحدِث تغييرًا في قانون الأحوال الشخصية في ما يتعلق بالإرث وتعدد الزوجات اللذين اعتبرهما غير ملائمين للمجتمع التونسي. وأكد أنه «ليس لنا أي نية لمراجعة تعدد الزوجات؛ لأن التعدد مشروط في الفقه بشروط كثيرة، ولوليّ الأمر إذا رأى سوء استعمال حق أن يقيّده»[26].

من الواضح أن هذا الرأي مستلهَم من ميراث الحركة الإصلاحية في عصر النهضة؛ إذ قال محمد عبده في هذا السياق: «ومتى غلب الفساد على النفوس، وصار من المرجَّح أن لا يعدل الرجال في زوجاتهم؛ جاز للحاكم أن يمنع التعدد أو للعالم أن يمنع التعدد مطلقًا مراعاة للأغلب»[27]. وبيّن أن الحركة «تحترم النمط الاجتماعي. وفي تونس جرى العمل على أنه لا وجود للتعدد. وذكر أن الدين الإسلامي واحد وقراءاته متعددة، وهو يتأقلم مع كل مجتمع بخصائصه والمرحلة التي يتطور بها»[28].

يقوم موقف الحركة المبدئي الراهن الرافض تعددَ الزوجات على خيار سياسي يتجنب مصادمة المجتمع الذي اعتاد - على مدى نصف قرن

(24) جريدة الوسط، 14/ 8/ 2011.
(25) انظر صحيفة الوسط التونسية، 12/ 11/ 2011. www.tunisiealwasat.com/article-1936
(26) صحيفة الوسط التونسية، 12/ 11/ 2011.
(27) محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم محمد عمارة (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، 1993)، ج 2، ص 84.
(28) صحيفة الوسط، 12/ 11/ 2011.

تقريبًا – زواج الرجل بامرأة واحدة فقط. لذلك حرصت قيادات الحركة على نفي الأخبار أو الشائعات كلها التي تتعارض وهذا الخيار. من ذلك القول الذي نُسِب إلى سمير ديلو، الناطق الرسمي باسم حركة النهضة؛ ويفيد أن تعدد الزوجات مسألة أساسية يجب أن تكون في الدستور القادم. ونفاها ديلو مصرحًا أنه عندما سُئِل عن موقف حركة النهضة من تعدد الزوجات أجاب أن الحركة ليست دار إفتاء، وليس من دورها البت في المسائل الفقهية، وبرنامجها السياسي لا يتضمن هذه النقطة(29).

في السياق نفسه، نفت سعاد عبد الرحيم – النائبة بالمجلس التأسيسي عن حركة النهضة – الشائعات الخاصة بالإجبار على لبس الحجاب والسماح بتعدد الزوجات. وأوضحت أن الحركة تساند حرية المرأة والحفاظ على مكاسبها ومساواتها بالرجل(30).

ثالثًا: رئاسة المرأة للدولة لدى الإسلاميين بين الرفض والقبول

هل يجوز أن تتولى المرأة الولاية العامة، أي رئاسة الدولة؟

يُعدّ الجواب عن هذا السؤال مقياسًا يؤشر إلى مدى جدّة خطاب المجيب عنه أو اكتفائه بالتقليد. فمن المعلوم أن العلماء القدامى يُجمعون على ضرورة توافر شرط الذكورة في من يتصدى للخلافة أو الولاية العامة على المسلمين. وسار على هدي هذا الموقف فريق من المفكرين المسلمين المحافظين في عصرنا؛ من أشهرهم أبو الأعلى المودودي الذي استند إلى آية القَوامَة، وإلى حديث «لن يفلح قوم ولَّوْا أمرهم امرأةً»، ليستخلص ضرورة حرمان المرأة من تولّي أي وظيفة من وظائف الدولة، ويقول في هذا السياق: «إن المناصب الرسمية في الدولة – رئاسة كانت، أو وزارة، أو عضوية مجلس

---

(29) انظر في الموقع: http://zmgri.blogspot.com/2011/06/blog-post_2001.html

(30) انظر في الموقع: http://www.alarabiya.net/articles/2011/10/28/174203.html

الشورى، أو إدارة مختلف مصالح الحكومة - لا تفوَّض إلى النساء»[31].

الملاحظ أن هذا الرأي لم يتبناه بعض الكتاب والعلماء فحسب، بل عبَّرت عن تأييده مؤسسات إفتائية رسمية لها تأثيرها في الرأي العام الإسلامي، منها لجنة الفتوى في جامع الأزهر، ولجنة أخرى للفتوى في الكويت[32].

لكن كيف كان تعامل الإسلاميين في تونس مع هذه المسألة؟

تطرّق الغنوشي إلى هذه المسألة في أكثر من كتاب من كتبه. ففي كتابه **الوسطية عند القرضاوي** قام بنقد القرضاوي بسبب ارتباك موقفه من جواز تولّي المرأة رئاسة الدولة. يقول في ذلك: «غير أن الشيخ (القرضاوي) لا يبدو على الدرجة نفسها من الحسم، عندما يتعلق الأمر بالولاية العامة؛ فتراه مسايرًا للموقف العام الذي عليه جمهور الفقهاء في اتفاقهم على عدم جواز تولّي المرأة الولاية العامة، إعمالًا منهم لحديث البخاري: «ما أفلح قوم ولّوا أمرهم امرأةً» ... وتارة يكون حديث الشيخ أقل حسمًا وأميل إلى المضي مع مبدأ المساواة الذي أقره إلى نهاياته، عدا ما ورد فيه استثناء صريح»[33].

في مقابل هذا الموقف المرتبك، كيف كان موقف الغنوشي من المسألة المطروحة؟

أثار الغنوشي هذا الموضوع في كتابه **المرأة بين القرآن وواقع المسلمين**، في سياق رده على من منع المشاركة السياسية للمرأة، اعتمادًا على آية القَوامَة، حيث قصر دلالة الآية على المجال الأسري، أمّا خارج الأسرة فيمكن أن تكون لها ولاية على بعض الرجال؛ إلا أن هذه الولاية لا يمكن أن تمتد إلى الولاية العامة. يقول: «أمّا ولاية بعض النساء على بعض الرجال خارج نطاق الأسرة،

---

(31) أبو الأعلى المودودي، «المرأة ومناصب الدولة في نظام الإسلام،» ترجمة محمد كاظم سباق في: أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون (بيروت: دار الفكر، 1968)، ص 316.

(32) الغنوشي، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، ص 123.

(33) راشد الغنوشي، الوسطية عند القرضاوي (تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2011)، ص 98.

فلم يرِدْ ما يمنعه؛ بل الممنوع هو الولاية العامة للمرأة على الرجال»[34]. والواضح أن هذا الموقف يقوم على قراءة تأويلية توفيقية للحديث المروي عن البخاري «لن يُفلح قوم ولّوا أمرهم امرأةً». فهو يخالفه من جهة عندما يسمح بولاية المرأة ومشاركتها السياسية في المناصب المختلفة؛ لكنه من جهة أخرى لا يقبل به في مسألة الولاية العامة. وهنا يلجأ الغنوشي إلى آلية أصولية تقليدية، هي تخصيص الدلالة؛ أي قصر دلالة لفظ من ألفاظ الحديث على معنى دون غيره، حتى يتناسب مع الغاية الدلالية التي يريد إقرارها. وهكذا يفسّر دلالة لفظ «أمر» في الحديث تفسيرًا عامًا؛ على الرغم من أن اللفظ يمكن أن يدل على الخاص والعام معًا. يقول: «والحديث الذي رواه البخاري «لن يفلح...» إنما يعني الولاية العامة على الأمة؛ أي: رئاسة الدولة كما تدل عليه كلمة «أمرهم»؛ فإنما تعني أمر قيادتهم ورئاستهم العامة. أما بعض الأمر فلا مانع أن تكون للمرأة ولاية فيه»[35].

يرى الغنوشي أن سبب ورود الحديث المذكور «يؤيد تخصيصه بالولاية العامة، حيث بلغ النبيّ (ﷺ) أن الفرس بعد وفاة إمبراطورهم ولّوْا عليهم ابنته، فقال: لن يفلح...»[36]. وبعد صفحات من بروز هذا الموقف، سنجد موقفًا يناقضه. ففي سياق إعجابه بجرأة الشيخ محمد الغزالي في كتابه **السنّة النبويّة بين أهل الفقه وأهل الحديث**، يؤكد اتفاقه معه في جواز تولّي المرأة رئاسة الدولة، فيقول: «ولقد ذهب (محمد الغزالي) في موضوع مشاركة المرأة السياسية إلى ما ذهبنا إليه أنه ليس في التصور الإسلامي من حاجز ديني حقيقي يحظر على المرأة أن تتبوّأ أي منصب في الدولة الإسلامية قد تأهّلت له، بما في ذلك رئاسة الدولة»[37]. ولما كان هذا الموقف في تناقض صريح مع الموقف السابق، لجأ الغنوشي إلى آلية تأويلية كان القرضاوي قد سبقه إليها حينما اعتبر أن الفقهاء القدامى حظروا على المرأة الولاية العامة، وهي الخلافة، أما الدول

(34) الغنوشي، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، ص 121.
(35) الغنوشي، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين.
(36) الغنوشي، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، ص 122.
(37) الغنوشي، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، هامش 2، ص 126.

الإسلامية القائمة فهي مجرد إمارات لا ينطبق عليها مسمّى الولاية العامة. وبناء على هذا تجوز رئاسة المرأة الدولة الإسلامية. والظاهر أن هذا التأويل يُبتغى منه عدم التصادم مع الحديث الذي رواه البخاري.

لكن أليست رئاسة المرأة دولةً إسلاميةً حقًا ولاية عامة على المسلمين؟ لا نرى في الأمر إلّا مراوغة خطابية غير مطابقة للواقع؛ لأن المرأة عندما ترئس الدولة ستكون لها السلطة التي أخافت الفقهاء القدامى، وهي أن تحكم الرجلَ امرأة. كان هذا غير مقبول في ظل نظام اجتماعي محافظ قديم، لكنه اليوم أصبح ممكنًا. وولايتها العامة أمر لا جدال فيه؛ لأنها تمثّل دولتها في المحافل الدولية، وتشرف على أمور الدولة العامة. وحاول القرضاوي[38] التقليص من مدلول الولاية العامة للمرأة، اعتمادًا على أنموذج الدولة الغربية الديمقراطية التي يقوم فيها الحكم على المؤسسات وعلى الشراكة لا على الانفراد والحكم المطلق. فهل يصحّ هذا على الدولة الإسلامية التي لا يزال أغلبها يُحكم بغير الأسلوب الديمقراطي؟ وهل هذا الموقف مطابق للواقع، خصوصًا إذا استحضرنا أنموذجَيْ مارغريت ثاتشر، رئيسة حكومة بريطانيا سابقًا، الملقّبة بالمرأة الحديدية، وأنجيلا ميركل، رئيسة الحكومة الألمانية حاليًا؟

لا يبدو لنا أن موقف رئيس حركة النهضة الحقيقي، هو مع تولّي المرأة رئاسة الدولة الإسلامية. وهذا ما تجلّى عمليًا من خلال الممارسة السياسية لممثلي حركة النهضة، فهم وإن دافعوا خلال الحملة الانتخابية التي سبقت انتخابات 23 تشرين الأول/ أكتوبر 2011 عن مكاسب المرأة ومجلة الأحوال الشخصية والدولة المدنية؛ فإن نائبات الحركة في المجلس التأسيسي فاجأن الجميع بالتصويت ضد حق المرأة في أن تترشح لمنصب رئاسة الجمهورية،

(38) انظر قول القرضاوي: «ثم إن الواقع المشاهد أن المسؤولية اليوم جماعية والولاية مشتركة تقوم بها مجموعة من المؤسسات والأجهزة، وللمرأة أن تحمل جزءًا منها مع من يحملها عندما تكون حاكمًا.. وليست هي الحاكمة المطلقة التي لا يُعصى لها أمر؛ فهي إنما تترأس حزبًا يعارضه آخر، وهي في حزبها لا تملك إلا صوتها، فإن عارضتها الأغلبية غدا رأيها كرأي أي إنسان»، انظر: يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ط. 3 (القاهرة: دار الشروق، 2001)، ص 176.

وذلك في سياق مناقشة اللجنة المتخصصة بشروط الترشح للرئاسة[39]. ولئن كانت المسؤولية الأولى في الدولة غير محبذة للنساء؛ فإن المسؤولية الثانية، أي نيابة الرئيس، مرحَّب بها لأغراض سياسية تخدم التوافق مع الأحزاب المخالفة. وفي هذا الصدد، نقلت الصحف خبر تحذير رئيس حركة النهضة جماعة الإخوان المسلمين في مصر من تراجع شعبيتها بسبب رفضها ترشح الأقباط والمرأة لمنصب نائب الرئيس[40].

تأتي هذه المواقف في وقت رفض فيه حزب النور - أكبر الأحزاب السلفية المصرية - تعيين امرأة أو قبطي في منصب نائب رئيس، وفي وقت أصدر فيه مستشار الرئيس الموريتاني فتوى أكد فيها أن المرأة لا يجوز لها أن تتولّى رئاسة الدولة[41].

الملاحَظ أن حزب التحرير، وإن أجاز تولّي المرأة الوظائف السياسية ومشاركتها في انتخابات مجلس الشورى وفي انتخاب الخليفة ومبايعته؛ فإنه سكت عن مسألة رئاستها للدولة، وفي هذا رفض ضمني للأمر[42].

رابعًا: مشاركة المرأة في الحياة السياسية

لم تبرز مسألة مشاركة المرأة في الفضاء العمومي وفي المجال السياسي إلا في الفكر الإسلامي الحديث. فالعالم الإسلامي كان يتأثر بلا شك بما يحدث حوله. لذلك طالبت النساء المصريات بتخصيص مكان لهن في البرلمان المصري. وباعتبارهن مستمعات، حصلن فعلًا على مقصورة في هذا البرلمان في عام 1925، ثم على مقصورتين.

يبدو أن تيار الإخوان المسلمين في بداية ظهوره لم يرُقْ له هذا الوضع.

---

(39) انظر جريدة الأوسط، 6/ 7/ 2012، www.awsatnews.net/?p=77915

(40) انظر مثلًا جريدة الفجر نيوز الإخبارية، 13/ 03/ 2012، www.alfajrnews.net

(41) انظر جريدة الشروق التونسية، بتاريخ 19/ 07/ 2012، http://www.alchourouk.com

(42) راجع: عمارة، المودودي والصحوة الإسلامية، ص 265.

فبمجرد أسس حسن البنّا جماعة الإخوان المسلمين في عام 1928 شن هجومًا على حركة تحرير المرأة، ودعا المرأة إلى القيام بأدوارها التقليدية، قائلًا: «فمهمة المرأة زوجها وأولادها... أما ما يريد دعاة التفرنج وأصحاب الهوى من حقوق الانتخاب والاشتغال بالمحاماة؛ فنردّ عليهم بأن الرجال - وهم أكمل عقلًا من النساء - لم يحسنوا أداء هذا الحق، فكيف بالنساء وهن ناقصات عقلٍ ودينٍ!»[43].

لكن موقف الإخوان تطور بعد ذلك، وبرزت في الجماعة قيادات نسائية على غرار زينب الغزالي. وتُوِّج هذا التطور في عام 1996 بإصدار وثيقةٍ تؤصِّل مشاركة المرأة السياسية ممثّلةً لعامة الناس في مجالس الشورى والدولة[44].

وفي تونس ألقى راشد الغنوشي في عام 1980 محاضرة بعنوان «وضعية المرأة في الحركة الإسلامية»، راجع فيها بعض المسلَّمات التقليدية للحركة، وتبنّى موقفًا أكثر اعتدالًا في مسألة دخول المرأة إلى الفضاء العام، إن على صعيد العمل أو السياسة. وبناءً على هذا، أقرّت الحركة الإسلامية التونسية - خلال مؤتمرها الثاني في عام 1981 حق النساء في المشاركة في هيئاتها.

سعى الغنوشي إلى التأصيل النظري لمشاركة المرأة في الحقل السياسي، ومنها خصوصًا الترشّح للمجالس النيابية. فاعتمد سلطة عالمين حديثين أجازا هذه المشاركة، هما الشيخ محمد الغزالي والشيخ القرضاوي. وردّ حجج مانعي مشاركتها، وأهمهم المودودي؛ معتمدًا في ذلك على آلية تخصيص دلالتي آية القَوَامة وحديث البخاري «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأةً». فدلالة الأولى تخص المجال الأسري، ودلالة الثاني تخص الولاية العامة دون غيرها من الوظائف والأنشطة السياسية[45].

(43) حسن البنا، حديث الثلاثاء، خطب سجّلها وأعدّها أحمد عيسى عاشور (القاهرة: مكتبة القرآن، 1999)، ص 370.

(44) انظر مقالة: «عشرة عوائق أمام حقوق النساء في الإسلام»، http://www.wfrt.org/dtls.php?ContentID=120

(45) الغنوشي، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، ص 122-121.

الملاحظ أن هذا الموقف لا يستند - في رأينا - إلى فلسفة المساواة بين الرجل والمرأة، التي كانت القاعدة النظرية التي أُسس عليها الموقف من المرأة في الدول الغربية؛ وإنما هو موقف يفتح كوّة صغيرة تسمح بدخول أنوار الحداثة، من دون السعي إلى خلخلة العلاقة العمودية القديمة بين الرجل والمرأة. لذلك يطمْئِن الغنوشي الرجال قائلًا: «إن عدد النساء اللائي يرشحن للمجلس النيابي سيظل محدودًا، وستظل الأكثرية الساحقة للرجال. وهذه الأكثرية هي التي تحلّ وتعقد؛ فلا مجال للقول إن ترشيح المرأة للمجلس، سيجعل الولاية للنساء على الرجال»[46].

هكذا، فإن مشاركة المرأة في المجلس ستكون شكلية، ومن دون فعل أو تأثير. ولعل ما يعضد رأينا هذا هو تصريح القادة الإسلاميين بأن الغاية الأيديولوجية هي التي تقف وراء دعوتهم إلى مشاركة المرأة في السياسة. ونجد الغنوشي يحيل إلى فتوى القرضاوي التي تنص على «أن الحاجة تقتضي مِن المُسْلِمات الصالحات أن يدخلن معركة الانتخابات في مواجهة المتحلّلات. والحاجة الاجتماعية والسياسية، قد تكون أهم وأكبر من الحاجة الفردية التي تجيز للمرأة الخروج إلى الحياة العامة»[47]. وفي السياق نفسه كتب عبد الرحمن عبد البرّ، منظّر الإخوان المسلمين، في جريدة الجماعة: «لا مانع من ترشح المرأة للانتخابات النيابية وخروجها للتصويت، مع ضرورة التزامها بالضوابط الشرعية؛ خصوصًا أن هذا الترشح يضع المرأة المسلمة في معركة تواجه فيها النساء غير الإسلاميات.. فيما المطلب الملحّ، هو أن تحمل المرأة المسلمة المشروع الإسلامي إلى ساحة مواجهة نساءٍ يحملن مشروعًا يعمل على إفساد المجتمع»[48].

---

(46) الغنوشي، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، ص 121.

(47) الغنوشي، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، ص 123؛ وانظر فتوى يوسف القرضاوي، في: عبد الحليم أبو شقة، تحرير المرأة في عصر الرسالة: دراسة عن المرأة جامعة لنصوص القرآن الكريم وصحيحي البخاري ومسلم (الكويت: دار القلم، 1990)، ج 3، ص 448.

(48) راجع: روزا ياسين حسن، «بين هواجس العورة السياسية والولاية العامة: المرأة العربية وتيارات الإسلام السياسي،» مجلة الآداب، السنة 60 (ربيع 2012).

قد يبدو هذا الموقف علامة على وعي الإسلاميين - في الأقطار المختلفة - بأن زمن مقاربة قضايا المرأة - من خلال الحلول والأجوبة القديمة - أضحى غير مجد في العصر الحديث، خصوصًا أن عوامل جديدة برزت إلى السطح؛ منها دخول النساء المحجَّبات الفضاء العام، ما مثّل رمزًا لقطيعة ثلاثية نُقلت عن طريق الحركة الإسلامية: قطيعة مع الإسلام التقليدي/ الأسرة، ومع الإسلام الرسمي/ الدولة، ومع الحداثة الغربية. فبعض النساء الإسلاميات قام بدورٍ لتغيير طريقة النظر إلى النساء داخل تنظيمهن السياسي الخاص. فتضحياتهن من أجل المشروع الإسلامي، ونضال بعضهن ضد الإقصاء؛ مكّنهن من افتكاك فضاءات اعترافٍ بهن في تيارهن السياسي المخصوص[49]. وفي هذا الإطار نشير مثلًا إلى موقف هبة رؤوف عزت التي اعتبرت عمل المرأة السياسي واجبًا شرعيًا، أي إنها لا تكتفي بإباحة هذا النشاط فحسب؛ بل تصنفه في خانة الواجب، لاشتراك المرأة والرجل في التوحيد والعبودية والاستخلاف وخضوعهما للسنن[50].

ولئن كان هذا الموقف يندرج في إطار النسوية الإسلامية، وهو اتجاه في التفكير ينتصر للمرأة انطلاقًا من مرجعية دينية، وينبني على محاولة توفيق صامت وغير منظَّر له بين هذه المرجعية ومرجعية حقوق الإنسان الحديثة[51]؛ يستند موقف الغنوشي وبعض الإسلاميين إلى مقاربة تاريخية ونقدية حديثة، قلّ نظيرها في الفكر السنّي القديم.

على الصعيد التاريخي، ينتقي الغنوشي من تاريخ الإسلام ما يعضد رأيه، حتى إن كانت حجته من خارج الدائرة السنيّة. وهكذا يحتجّ بفرقة من فرق الخوارج هي «الشبيبيّة» التي جوّزت إمامة المرأة، ويضرب بذلك فكرة إقصاء «أهل الأهواء» أو غير السنّيين عرض الحائط. وفي السياق ذاته، يحتجّ بمثال

---

(49) *Confluences méditerranée*, no. 59 (Automne 2006), p. 93.

(50) راجع: الأيام، 2002/ 8/ 6، نقلًا عن: بن سلامة، ص 148.

(51) بن سلامة، ص 149.

عائشة زوجة الرسول (ﷺ) التي «قادت معارضة مسلحة ضمن ما يزيد على ثلاثة آلاف من الجند؛ فكانت في مقام الرئاسة، تخطب وتفاوض وتنصّب إمام الصلاة»[52].

فضلًا عن هذا، نجد لدى الغنوشي مقاربة نقدية جريئة لبعض النصوص التأسيسية، خدمة لنزعته التجديدية البراغماتية. ولعل أفضل مثال على هذا هو موقفه من الحديث المستخدَم لإقصاء المرأة من المشاركة السياسية: «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأةً». فالحديث في نظره يتعلّق بسببٍ مخصوصٍ، ولا يمكن أن يُفهم منه صلاحها لكل أمر. ولئن كان هذا الرأي يصطدم بالقاعدة الأصولية «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»؛ فإن الغنوشي يستفيد من غياب الاتفاق بين علماء الأصول على هذه القاعدة.

هكذا تنتفي إمكانية اعتبار الحديث المذكور مرجعًا في القانون الدستوري[53]. ويضيف الغنوشي إلى هذا وجهًا آخر من وجوه نقد الحديث، يتمثل في ظنّيته - من جهة السند - على منع المرأة من الإمامة العامة. وهذه جرأة منه على نقد حديث رواه البخاري، وعلى تجاوز مسلّمة عدالة الصحابة؛ تلك التي تفترض عند أهل الحديث ضرورة «تعديل» جميع الصحابة. ويبدو الغنوشي في هذه النقطة ذا توجّهٍ اعتزالي نقدي؛ لذلك اعتبر الحديث ظنيًّا. إذ أن «راويه أبا بكرة - مع أنه صحابي جليل من مسلمي الفتح - إلا أنه كما ذكر عن نفسه، قد حُدّ في القذف... وقد اختلف العلماء في قبول شهادة المحدود التائب»[54].

ينبغي ألا يذهب في ظنّنا أن الغنوشي كان المبادر إلى نقد هذا الحديث الذي كان إحدى العقبات الموضوعة لمنع مشاركة المرأة في المجال السياسي؛ حيث سبقه علماء لهم صيتهم ومكانتهم على غرار الشيخ يوسف القرضاوي الذي مضى - بحسب الغنوشي - في «التضييق من مجال إعمال الحديث

---

(52) الغنوشي، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، ص 124.
(53) الغنوشي، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، ص 125.
(54) الغنوشي، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، ص 125.

المذكور، إلى حد إفراغه من محتواه، وإحالته على المعاش؛ وذلك من خلال قصْره على الولاية العامة»[55].

لا ريب في أن هذين الموقفين النقديين التجديديين اللذين اتخذهما القرضاوي والغنوشي (فضلًا عن مواقف أخرى) هما مؤشر إلى إدراك فريق من العلماء المتشبثين بالمرجعية الإسلامية أن سلطة النصوص لا يمكن أن تظل ثابتة وجامدة في الأحوال كلها، إزاء سلطة الواقع والمصلحة والضرورة. فالفكر الحي، لا بد من أن يأخذ بالاعتبار مستجدات عصره وواقعه، ولا يظل مرتهنًا بآراء ظهرت في سياقات ولّتْ وانقضت. وهذا ما جعل الغنوشي ينقد الفكر الإسلامي قديمًا وحديثًا قائلًا: «إذا كانت طبيعة الحياة الاجتماعية تشفع للماوردي وابن حزم في منعهما الوظائف السياسية على المرأة؛ فأي عذر نلتمسه للمودودي وغيره من المفكرين الإسلاميين المعاصرين الذين يتّبعون نفس الآراء في زمن الحريات السياسية وعدم التمييز بين الجنسين، غير التقليد والانبهار بتراث القدامى والتعامل معه بانتقائية»[56].

هل كان الفعل السياسي للحركة الإسلامية التونسية منسجمًا مع خطابها الذي اتسم بهذا القدر من الجرأة والنقد والمرونة؛ ولا سيما إذا ما قورن بالفكر السياسي الإسلامي القديم من جهة، أو بخطاب قطاعات عريضة من الفكر الإسلامي الحديث؟ لنشِرْ أولًا إلى أن حضور المرأة التونسية في أحداث الثورة التونسية كان لافتًا.

بعث الانتقال الديمقراطي في تونس آمالًا جديدة في تشريك النساء في الحكم بمستوياته كلها؛ إلا أنه لوحظ في مرحلة ما قبل انتخابات 23 تشرين الأول/ أكتوبر ضعف تمثيل المرأة. فحكومة الباجي قائد السبسي لم تضم سوى امرأتين. أما اللجنة العليا لتحقيق أهداف الثورة فإنها اشتملت على 20 في المئة

---

(55) الغنوشي، الوسطية عند القرضاوي، ص 102.

(56) راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة (تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2011)، ص 132.

من النساء من جملة أعضائها. ولم تضم الهيئة العليا المستقلة للانتخابات سوى ممثلتيْن من النساء.

توافق السياسيون خلال هذه المرحلة على العمل بمبدأ التناصف في الترشّح للمجلس التأسيسي؛ غير أن هذا المبدأ كان يخص الترشّح فحسب، ويسكت عن التناصف في مستوى رئاسة القائمات الانتخابية. وعليه، لم تكن المرأة ممثلة على رأس القائمات إلا بنسبة 7 في المئة؛ وهذا ما يُضعف إمكانية نجاحها في الحصول على مقعد بالمجلس التأسيسي.

ولئن كان مبدأ التناصف علامة إيجابية عند بعض السياسيين؛ فإنه كان عند بعضهم الآخر علامة سلبية، لأنه كان مُسقطًا على الواقع التونسي، لا يراعي قاعدة التمثيلية، بل يراعي عامل الجنس. والحال أن الواقع السياسي التونسي - بعد التفقير والتهميش الذي عاناه - دفع المرأة إلى الابتعاد من الحقل السياسي؛ لخطورته على من يدخله. فحكَم على الأحزاب الجديدة بالاستعانة بالمرأة لجنسها لا لخبرتها السياسية. وفي هذا الشأن، يقول أستاذ القانون التونسي، قيس سعيد: «يشترط القانون الانتخابي التناصف على مستوى الترشّح فقط. وللأسف، تم التعامل مع المرأة على أساس الجنس وليس على أساس التمثيلية. وفي الواقع التعامل مع المرأة تعاملًا لا يليق بها على مستوى الأحزاب؛ إذ تم اللجوء إلى عدد منهن فقط لأنهن نساء. كما وقع اللجوء إلى البعض من النساء الطاعنات في السن ممن لا علاقة لهن بالشأن العام، حتى تُقبل القائمة. فلو كانت للأحزاب رغبة صادقة في تشريك المرأة في الحياة السياسية؛ فلِمَ لم تقدِّم رؤساءَ قائمات بالتناصف حتى يكون هناك تناسق في الخطاب الذي أرادوا من خلاله إبراز المساواة؟»[57]. وهكذا، فإن القرارات السياسية المسقَطَة التي لا تعبِّر عن الواقع ولا تعكس شواغله وحقيقته؛ لا تؤدّي إلا إلى فعل سياسي غير سوي.

---

(57) هادية الشاهد المسيهلي، «ما هي حظوظ المرأة في المجلس التأسيسي؟» جريدة الشروق، 22 /10 /2011، متوافر على الرابط: www.turess.com/alchourouk/514714

عندما ننظر في مكانة المرأة في وثيقة البرنامج الانتخابي لحركة النهضة؛ نجد فقرة تتضمن عشر نقاط (من النقطة 180 إلى النقطة 189) تتعلّق كلها بالمرأة، لا نجد منها إلا نقطة واحدة صريحة، تصرح بضمان تكافؤ الفرص بين الرجل والمرأة من أجل شغل المسؤوليات الإدارية والسياسية. أما بقية النقاط فتؤكد تعزيز مكاسب المرأة في المجالات الاقتصادية خصوصًا. وهكذا، فإن مشاركتها السياسية ودورها القيادي مهمش في نظرنا؛ وهذا ما يبدو جليًا في النقطة 189 التي سكتت عن إلغاء التهميش السياسي في حق المرأة، وهذا نصها: «إلغاء كل شكل من أشكال التهميش الاقتصادي والاجتماعي، وخاصةً ضعف تشغيل المرأة واستغلالها في مجال العمل».

مع هذا بلغت تمثيلية المرأة في المجلس التأسيسي نسبة 24.9 في المئة. ومن جملة 49 امرأة في المجلس نجد 42 امرأة من حركة النهضة. وهذا يعني أن أطياف النساء التونسيات ليست ممثلة في المجلس تمثيلًا حقيقيًا. وإذا ما كان هذا الوضع دون ما انتظرته المناضلات النسويات؛ فإنه يُعدّ أكثر تقدمًا من وضع مصر على سبيل المثال؛ إذ لم تحصل النساء إلا على 2 في المئة من مقاعد البرلمان. وفي مقابل الحضور البارز للمرأة في المجلس التأسيسي، إذا ما قورن بحضورها في البرلمانات العربية[58]؛ تبدو مشاركة المرأة ضعيفة في الحكومة التي تقودها حركة النهضة، والتي انبثقت بعد انتخابات المجلس التأسيسي. وأقرّت بهذا الواقع وزيرة شؤون المرأة والأسرة، سهام بادي. ففي ورشة عمل نُظِّمت يوم 1 آب/أغسطس 2012 في تونس عن دسترة حقوق المرأة، بمبادرة من وزارة شؤون المرأة والأسرة؛ أشارت الوزيرة إلى التمثيلية المحدودة للمرأة ضمن تشكيلة الحكومة الحالية. ودعت إلى تقوية حضورها، لتعكس الصورة الواقعية للمرأة التونسية التي تشغل حاليًا كثيرًا من مراكز القرار في تونس.

---

(58) تبدو نسبة وجود المرأة في البرلمانات العربية اليوم ضئيلة، وازدادت تضاؤلًا مع صعود الإسلام السياسي إلى الحكم. فـ 5.6 في المئة، هي نسبتهن في البرلمانات العربية؛ مقارنةً بنسبة تصل إلى 31 في المئة في عموم أوروبا و44 في المئة في فنلندة و39.7 في المئة في عموم الدول الإسكندنافية.
انظر: حسن، «بين هواجس العورة السياسية والولاية العامة».

يستدعي النقاش المتعلق بالحضور الكمّي للمرأة في العمل السياسي، ملاحظتين أساسيتين على الأقل:

أما الملاحظة الأولى فذات طابع تبريري، حيث إن ضعف مشاركة المرأة السياسية ليس خاصًا بالحركات الإسلامية. ففي الغرب أيضًا بقيت النساء مدة طويلة محرومات من حقوقهن المدنية. ففي بريطانيا مثلًا، لم تحصل المرأة التي تفوق سنّها الـ 25 سنة على حق التصويت إلا في عام 1918. وفي بقية البلدان الأوروبية، لم يتوسع التصويت العام إلا بعد الحرب العالمية الثانية. وفي خريف عام 1993؛ أثار مقتَرَح ميشال روكار (Michel Rocard) بتزعم قائمة اشتراكية يتكون نصف أعضائها من النساء كثيرًا من التحفظات[59].

أما الملاحظة الثانية فتتمثل في أن الحضور الكمي للمرأة ضمن قيادات الإسلاميين داخل حركة النهضة ذاتها أو داخل المجلس التأسيسي؛ لا يُعدّ في نظرنا مؤشرًا إلى احترام منزلة المرأة، وإلى الدفاع عن حقوقها ومساواتها بالرجل. ذلك أن المهم هو الحضور النوعي، واستقلال الفكر والشخصية عن أيديولوجيا الحزب. ولعل هذا ما جعل بعض الدارسين يُقرّ بأن «المراقب لتشكيلة قيادات الإسلام السياسي عمومًا منذ صعوده، سيلاحظ غياب المرأة عن مواقع اتخاذ القرار... وإن وُجدت المرأة في تلك القيادات؛ فهي بالمجمل خاضعة للأيديولوجيا الحاضنة لها، وممثّلة للأداء المطلوب منها»[60].

تأكد هذا من خلال المؤتمر التاسع لحركة النهضة الذي عُقد في منتصف تموز/ يوليو 2012؛ إذ لوحظ غياب شبه كلي للمرأة في المواقع القيادية، بدءًا برئاسة الحزب، ووصولًا إلى مجلس الشورى. هكذا غابت المرأة في قائمة الترشحات لرئاسة الحركة، وبُرِّر ذلك بأنه سلوك اختياري للمؤتمِرات، وبأنهن غير مؤهلات للقيادة السياسية[61].

(59) *Un Péril islamiste?: [Colloque, Le Mans, décembre 1993]*, sous la direction de Alain Gresh (Paris: Editions Complexe, 1994), p. 90.

(60) روزا ياسين حسن، ص 123.

(61) أحلام شهبون وجيهان اللواتي، «مؤتمر النهضة بلا امرأة»، الاثنين 16/ 7/ 2012، www.aljarida.com.tn/ar/vues/4269-nahtha-femme,html

نقدِّر أن هذا الغياب ترافق في هـذا المؤتمر مع غياب الحرص على وضع مسألة الحفاظ على حقوق المرأة ضمـن أولويات الحركة؛ لذلك نجد في ورقة تحضيريـة لهـذا المؤتمر فقـرة خاصة بالمـرأة والأسـرة، تتضمن سعـي الحركة إلى النهـوض بواقـع المـرأة، وتأكيد دورهـا الإيجابي فـي الساحـة الاجتماعية والاقتصاديـة والسياسيـة. أمـا بقيـة الأفكار فـي هذه الفقـرة فتركِّز علـى جانب الـزواج والطـلاق وحفظ المرأة مـن الميوعة والتفسّـخ. هكذا يتواصـل التفكير في المـرأة، باعتبارها جسدًا وآلة إنجابية؛ دونما سعـي حقيقي إلى التعامل معها باعتبارها إنسانًـا مساويًا للرجل، له حقوق سياسيـة واجتماعية واقتصادية يجب صونها وحمايتها.

لعل ما يؤكد مـا ذهبنا إليه هو، ما حدث في المجلـس التأسيسي في الأيام الماضيـة، حيث رفض نـواب حركة النهضة بــ «لجنة الحقـوق والحريات» في المجلس الوطنـي التأسيسـي، التصويت على مقتَـرَح للفصل 28 مـن الدستور يتعلق بحقـوق المرأة، هذا نصه: «تضمـن الدولة حقوق المـرأة ومكتسباتها في جميـع الميادين. ولا يمكن سـنّ قوانيـن تنتقص منهـا بأي حال مـن الأحوال. وتعمل الدولة على القضاء على كل أشـكال التميـز والعنف المادي والمعنوي ضد المرأة».

على خلاف هذا، عرض نواب النهضـة مقترحًا آخر فاز بأغلبية الأصوات، هذا نصه: «تضمن الدولة حماية حقوق المرأة ودعم مكاسبها، باعتبارها شريكًا حقيقيًا للرجل في بناء الوطن، ويتكامل دورهمـا داخل الأسرة. وتضمن الدولة تكافؤ الفـرص بين المـرأة والرجل في تحمّـل مختلف المسؤوليـات، وتضمن الدولة القضاء على كل أشكال العنف ضد المرأة».

من الواضح أن عدم التنصيص على المساواة في هذا المقتَرَح، أمر مُتعمَّد، حيث أبدت النائبة فريدة العبيدي رئيسة «لجنة الحقوق والحريات» في المجلس التأسيسي، استغرابها من النقاشـات التي تلت الإعلان عن مشـروع نص الفصل 28، معتبـرةً أن التنصيص علـى المساواة التامة بين الرجـل والمرأة غير ممكن، وأنـه سيؤدي إلى نتائج وخيمة، من بينها ضـرورة تحمل المرأة عبء النفقة مثل

الرجل[62]. وفي المقابل، يسكت مقترح نواب حركة النهضة عن جملة أساس في المقترَح الذي لم يفز بالتصويت؛ وهو «لا يمكن سنّ قوانين تنتقص من المرأة بأي حال من الأحوال». والظاهر أنه كان يُخشى من هذه الجملة فرض قيود على قرارات وقوانين ربما أجّلتها حركة النهضة انتظارًا للوقت المناسب لعرضها. وما أثار الجدل والاعتراض بشكل خاص على مقترح نواب النهضة، هو الاستعاضة عن مبدأ المساواة في المعاملة بعبارة تكامل الأدوار. والملاحظ أن مفهوم «التكامل» كان محل نقاش ضمن «هيئة 18 أكتوبر للحقوق والحريات» التي تكونت في إثر إضراب جوع تشرين الأول/ أكتوبر 2005. وجرى توضيح ما يمكن أن ينطوي عليه من لبس في بعض الاستعمالات؛ ما يفسح المجال للالتفاف على مبدأ المساواة ذاته. ويرى حمّة الهمامي، رئيس حزب العمال التونسي: «أن البعض يعتبر بقاء المرأة في المنزل للعناية بشؤونها وتربية الأطفال والسهر على راحة الزوج، من باب التكامل مع دور الزوج الذي يهتم بكامل ما هو خارج البيت؛ فيشتغل ويشارك في الحياة العامة. وبعبارة أخرى، فتَحْت غطاء «التكامل»؛ يأتي حرمان المرأة من أبسط حقوقها في التعليم والشغل وغيرهما من الأنشطة العامة. ووفقًا لهذا المفهوم أيضًا، تصبح العلاقة بين السيِّد والعبد علاقة تكاملية؛ فالعبد يعمل، والسيد يُطعم. ولكن ما يُطمَس هو أن هذه العلاقة التكاملية المزعومة غير متكافئة؛ لأنها قائمة من الأساس على اللامساواة، إذ تجعل طرفًا (الرجل، السيد...) مهيمِنًا وطرفًا (المرأة، العبد...) مهيمَنًا عليه، أي تابعًا بلا حقوق»[63].

---

(62) انظر: هدى إدريس، «الفصل 28 من الدستور: رسالة للنائبة فريدة العبيدي»،
https://www.facebook.com/notes/houda-driss/%D8%A7%D9%84%D9%81%D8%B5%D9%84-28-%D9%85%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D8%B3%D8%AA%D9%88%D8%B1-%D8%B1%D8%B3%D8%A7%D9%84%D8%A9-%D9%84%D9%84-%D9%86%D8%A7%D8%A6%D8%A8%D8%A9-%D9%81%D8%B1%D9%8A%D8%AF%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A8%D9%8A%D8%AF%D9%8A-%D8%AD%D8%B1%D8%A7%D8%A6%D8%B1-%D8%AA%D9%88%D9%86%D8%B3-%D8%AA%D8%B1%D9%81%D8%B6-%D8%A3%D9%86-%D9%8A%D9%83%D8%AA%D8%A8-%D9%85%D8%B5%D9%8A%D8%B1%D9%87%D9%86-%D8%A8/10150973312728053

(63) حمّة الهمامي، «حركة النهضة ترتد عن التزاماتها وتستهدف حقوق النساء،» موقع البديل، 8/ 8/ 2012، http://www.albadil.org/%D8%AD%D8%B1%D9%83%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%86%D9%87%D8%B6%D8%A9-%D8%AA%D8%B1%D8%AA%D8%AF

إذًا، التكامل عبارة مرفوضة؛ لأنها قد تقع بين طرفين غير متساويين. ومن جهة أخرى، انتُقِدت «عبارة المرأة شريكًا للرجل»؛ لأنها تجعل وجود المرأة مرتبطًا بدور الشراكة، وكأنه لا وجود لها خارج إطار الشراكة. ويتطرق مشروع الفصل أيضًا إلى «تكافؤ الفرص بين الرجل والمرأة في تحمّل مختلف المسؤوليات»؛ والحال أن المنشود هو التنصيص على التكافؤ في الحقوق والواجبات. إن إسقاط التكافؤ في الحقوق من هذه الجملة يثير التساؤل: هل هو عملية مقصودة؟

قد يكون في الأمر مناورة؛ إلا أن هبّة ممثلي المجتمع المدني والمعارضة دفعت حركة النهضة إلى التراجع. وهكذا أصدر رئيسها يوم 5 آب/ أغسطس 2012 بيانًا أعلن فيه وجوب المساواة بين الجنسين، لكنه احتفظ بمفهوم «التكامل»، باعتباره بديلًا لا من المساواة وإنما من الصراع بين الجنسين(64). لكن هل يكفي الخطاب النظري والبيانات؟ لا شك في أن صدقية الخطاب لا تُختبَر إلا من خلال الفعل السياسي.

خاتمة

تؤدي هذه الدراسة إلى نتائج متنوعة، لعل أهمها غياب موقف ثابت من قضايا المرأة لدى حركة النهضة، كبرى الحركات الإسلامية في تونس؛ لأنها كانت تتفاعل مع واقعها ومجتمعها، وتحاول التأقلم مع الضغط السياسي والسياق الدولي. وبدا هذا في موقفها من مجلة الأحوال الشخصية، ومن مسألة تعدد الزوجات بصفة جليّة. ولعل هذا أحد المؤشرات الرئيسة التي تُخبِر عن الطابع السياسي المدني لحركة النهضة. وفرض هذا الطابع على قادة الحركة البحث عن حلول توافقية لا تصدم المجتمع التونسي من جهة، ولا تتعارض مع النص القرآني المجيز لتعدد الزوجات ومع إجماع العلماء القدامى على هذا الموقف. فوجدتْ في تراث المصلحين المحدثين مثل محمد عبده

(64) انظر مقالة بعنوان: «أمام تصاعد حالة التوتر بالبلاد: حركة النهضة تدعو إلى الرشد،» إيلاف، 6/ 8/ 2012: http://www.elaph.com/Web/news/2012/8/753272.html

وغيره، ما تبرر به خضوعها للعرف الجاري واعتمادها المصلحة المرسلة.

وقفنا في بعض المَواطن على عـدم الاتفاق بين رئيس حركة النهضة وقادة الحركـة على بعض المسائل. وهو ما تكرر في غيـر قضايا المرأة؛ من ذلك مثلًا مسألـة إلغـاء عقوبة الإعـدام في تونـس[65]. كما وقفنـا على غيـاب التناسق في مواقف رئيس حركـة النهضة أحيانًا. وعُـدّ هذا من علامـات الخطاب المزدوج للحركة، ومن مؤشـرات الضعف. وفُسر أحيانًا بأنه يعود إلى لعبة توزيع الأدوار لـدى الإسلاميين؛ فبعضهـم يلعب بورقـة الديمقراطية وحقـوق الإنسان لطمأنة الغرب والأنظمة المستعدة لبعض الانفتاح الديمقراطي، ولكسب ود المناضلين من أجـل حقوق الإنسان. أمـا الآخرون فيواصلـون التمسّـك بالخط الإسلامي الأرثوذكسـي[66]. وفُسِّر أحيانًا أخرى بدور الغنوشـي المزدوج؛ باعتباره ناشـطًا سياسيًا مـن جهة، ومفكرًا سياسيًا مـن جهة أخرى. وهذا ما جعلـه يتكلم أحيانًا باعتبـاره رجـل سياسـة، ويتكلم أحيانًـا أخـرى باعتباره مفكـرًا. فلغتُـه وخطابُه يوافقان مستـوى مستمعيه وطبيعتهـم[67]. وتبيّـن لنا أن خطـاب الإسلاميين في تونس في المواضيـع المتصلة بالمرأة مرتبك بعض الشـيء؛ فهـو أحيانًا يتطابق مع متطلبات الحكم الديمقراطي، وأحيانًـا أخرى يبدو في تعارض معها. وليس هـذا بغريب عـن تيـار الإسلاميين المعتدليـن والوسطييـن الممثَّـل بالقرضاوي

(65) عبّر الغنوشـي فـي إحدى المناسبات عـن معارضته إلغـاء عقوبة الإعدام في تونـس، معتبرًا أن المطالبـة بذلـك استهـداف لأحـد ركائز الإسـلام، أي القصاص. وأشـار إلـى أن حذف هـذه العقوبة يخالف تعاليم الشريعة الإسلامية. وعلّق سمير ديلو، وزير حقوق الإنسان والعدالة الانتقالية، على موقف الغنوشـي قائـلًا: «موقف الشـيخ معروف وليـس جديـدًا، والحكومة ليست مطالبـةً بالتعقيـب أو التعليق علـى آراء زعماء الأحـزاب الـسياسية». واعتبـر أن تونـس لا ترى مانعًـا من قيام حوار في شـأن إلغاء هذه العقوبـة التي ستبقى موجـودة في القانون الجنائـي، لكن الوضـع الحالـي هو عدم تطبيقهـا. وعن إمكانية تأثّر الحكومة في موقفها بتصريح الغنوشـي، قال ديلو: «إن ما يؤثّر على موقفنا هو التوافق داخل الشعب والمجتمع، أما مواقف رؤسـاء الأحـزاب؛ فإننا نأخذها بعين الاعتبار، ولكن الموقف الرسمي للحكومة له آليات لاتخاذه». انظر: http://www.alamatonline.net/l3.php?id=32763

(66) Hmida Ennaifer, «Dialogue pour un nouveau langage religieux,» *Prologue*, Revue maghrébine du livre trimestrielle, no. 38 (printemps 2009).

(67) Azzam S. Tamimi, *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2001).

والغنوشـي؛ فقبولهمـا بالديمقراطيـة هو قبـول انتقائي ونقدي بسبـب المرجعية الدينيـة لهمـا. من ذلـك إقـرار الغنوشـي باختلاف مصـدر حقوق الإنسـان بين الإسلاميـن والغربييـن؛ فهـو عند الفريـق الأول مصـدر عقائدي دينـي مفارق، ولدى الفريـق الثاني مصدر طبيعي. ويقول: «في حيـن يؤكد مفكرو الإسلام أن الإيمـان بالله هو أسـاس ومَعين الحقـوق والواجبات، ذلـك أن حقوق الإنسان وحرياتـه وواجباتـه هي فـروع لتصـوره الكونـي ولمنزلته فـي الكـون، باعتباره مستخلَفًـا عن اللـه؛ مقابل ذلك يؤكـد الغربيـون استنادها إلى الطبيعـة. ومن ثم لا عجب إن بدت فـي الميثاق العالمي لحقوق الإنسان ملامـح من العلمانية أو الدين البشري القائم على أولوية الإنسان في الوجود، وقيامه بنفسه مصدرًا لكل حق وتشريع»[68].

قبل إسلاميو حركة النهضة بالديمقراطيـة منهجًا في الحكم، لكن من دون أن يعنـي ذلك تنصلهم من أحكام الشـرع وقواعـده القطعية. وفي هـذا السياق، صرّح حمّادي الجبالـي، الأمين العام لحركة النهضة ورئيـس الحكومة الحالية، أن حركتـه لـن تُحِـل حرامًا واضحًـا من اللـه، ولن تمنع حـلالًا سمح بـه الله. وأوضـح أنهـم يفضّلـون روح الشـريعة؛ لكنهـم لا يستطيعـون أن يكونـوا ضد حرفيّتها عندما يكون ذلك معبّرًا عنه بصراحة في النصوص المقدسة.

هكـذا، فـإن الخطـوط الحمـر التـي لا يستطيـع الإسلاميـون المعتدلـون تجاوزها هي أساسًا الأحكام القطعية في القـرآن، وكذلك ما كان قطعيّ الدلالة قطعيّ السند في السنَّة التشـريعية. أما الاجتهادات التاريخية، إن في الفقه أو في الحكـم؛ فليست مُلزمـة لهم وفق ما صـرّح به الغنوشـي نفسه، عندمـا قال: «إذ ليس مُلزمًـا للباحث في النظـام الإسلامي غير تلـك الأصول والشـرائع الثابتة. أما التاريخ الإسلامي، بما أثمـره من تجارب في الحكم، ومن اجتهاد في الفقه؛ فليـس له من قيمة غير قيمـة الاعتبار والاستنارة والاستئنـاس. إن تلك الأصول القطعيـة، لا تعني أكثر من الأحكـام الواردة في القرآن بشـكل واضح لا التباس

(68) الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص 40.

فيه. والأحكام الواردة في السنَّة التشريعية، واضحة الدلالة، قطعية السند»[69].

انتهينا، في إثر مقارنة المواقف النظرية من المرأة لدى الإسلاميين بممارساتهم وفعلهم السياسي إلى عدم انسجام المستويين أحيانًا (المواقف والممارسة) وإلى شكلية مواقفهم النظرية أحيانًا أخرى. من ذلك مثلًا، اعتبارهم دخول المرأة إلى المجلس التأسيسي أمرًا محدودًا لن يؤثّر في سلطة الأغلبية من الرجال؛ ما يعني أن دعوتهم إلى مشاركة المرأة في المجال السياسي قد لا تكون مبنية على إيمان حقيقي بمساواتها بالرجل، وبحقوقها المدنية والسياسية.

في الختام، إن المؤشرات التي بدت لنا من خلال بحثنا لا تُخبر عن ربيع منعش سيسود صلات الإسلاميين بمجتمعاتهم؛ وإنما تُنبئ عن خريف ستكون عواصفه كثيرة وشديدة. غير أن الأمل معقود على تعقّل قادة الإسلاميين، وعلى إيمانهم بالوسطية وبنسبية الحقيقة؛ للتوصل إلى حلول توافقية بين مكوِّنات المجتمع، لا تصدم قواطع الشرع من جهة، ولا تصدم العرف الاجتماعي المستقر من جهة أخرى.

المراجع

كتب

أبو زيد، نصر حامد. دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة. ط. 2. الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000.

أبو شقة، عبد الحليم. تحرير المرأة في عصر الرسالة: دراسة عن المرأة جامعة لنصوص القرآن الكريم وصحيحي البخاري ومسلم. الكويت: دار القلم، 1990.

(69) الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص 24.

أبو اللوز، عبد الحكيم. **إشكالية الدين والسياسة في تونس: أزمة مشروع التحديث وظهور حركة النهضة**. القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع، 2011.

بن سلامة، رجاء. **بنيان الفحولة: أبحاث في المذكر والمؤنث**. دمشق: دار بترا للنشر والتوزيع، 2005.

البنا، حسن. **حديث الثلاثاء**. خطب سجّلها وأعدّها أحمد عيسى عاشور. القاهرة: مكتبة القرآن، 1999.

الغنوشي، راشد . **الحريات العامة في الدولة**. تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2011.

______. **المرأة بين القرآن وواقع المسلمين**. [تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2011].

______. **مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني**. [تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2011].

______. **الوسطية عند القرضاوي**. تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2011.

عبده، محمد. **الأعمال الكاملة**، تحقيق وتقديم محمد عمارة. بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، 1993.

القرضاوي، يوسف. **من فقه الدولة في الإسلام**. ط. 3. القاهرة: دار الشروق، 2001.

لطيف، شكري. **الإسلاميون والمرأة: مشروع الاضطهاد**. ط. 2. تونس: بيرم للنشر، 1988.

المودودي، أبو الأعلى. **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون**. بيروت: دار الفكر، 1968.

دوريات

حسن، روزا ياسين. «بين هواجس العورة السياسية والولاية العامة: المرأة العربية وتيارات الإسلام السياسي.» مجلة الآداب: السنة 60، ربيع 2012.

مجلة المعرفة: العدد 4، السنة 3، 1976.

Books

Camau, Michel et Vincent *Geisser. Habib Bourguiba : La Trace et l'héritage.* Paris : Editions Karthala, 2004.

Un Péril islamiste?: [Colloque, Le Mans, décembre 1993]. Sous la direction de Alain Gresh. Paris: Editions Complexe, 1994.

Tamimi, Azzam S. *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism.* Oxford; New York: Oxford University Press, 2001.

Periodicals

Confluences méditerranée: no. 59, Automne 2006.

Ennaifer, Hmida. «Dialogue pour un nouveau langage religieux.» *Prologue,* Revue maghrébine du livre trimestrielle: no. 38, printemps 2009.

الفصل الثالث عشر

تجربة مشاركة «حزب الله» السياسية في لبنان بين «ولاية الفقيه» و«ولاية الأمة على نفسها»

طلال عتريسي

لم تعرف أطروحة ولاية الفقيه باعتبارها نظرية إسلامية للحكم بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران نقاشًا واسعًا في الأوساط الثقافية والإسلامية العربية سواء في شأن الأطروحة نفسها من وجهة نظر إسلامية، أو في شأن تطبيقاتها في إيران. إذ طغى على التجربة الإيرانية الطابعُ السياسي والاستراتيجي لجهة التغير في مواقف إيران بعد سقوط الشاه، وفي تبدل أدوارها وعلاقاتها الإقليمية والدولية، أكثر من أي طابع آخر يتعلق بنظرية الحكم أو تطبيقاته.

تعرّضت أطروحة ولاية الفقيه للنقاش من داخل البيئة الفقهية الشيعية نفسها، في شأن مشروعيتها أو مصادرها، ومن من قال بها من علماء الشيعة السابقين، أو المقارنة بينها وبين تجارب الحكم المعاصرة. وتراوح هذا النقاش بين من رفض الأطروحة كليًا باعتبار أن لا حكم في عصر الغيبة، ومن رفض توسيع صلاحيات الفقيه من دون أن يرفض أصل ولاية الفقيه نفسها، ومن كان أكثر قربًا من أطروحة الديمقراطية الغربية، كما فعل الشيخ محمد مهدي شمس الدين الذي اعتبر أن ولاية الأمة على نفسها هي أساس

الحكم ومرجعيته وليست ولاية الفقيه هي تلك المرجعية (كما سنوضح لاحقًا).

إن التجربة السياسية الحزبية الإسلامية الوحيدة في العالم العربي التي أعلنت التزامها ولاية الفقيه هي تجربة «حزب الله» في لبنان. ولا يمكن مقارنة هذه التجربة بتجارب سياسية شيعية أخرى في دول مثل البحرين أو العراق، لأن هؤلاء لا ينطبق عليهم ما ينطبق على «حزب الله» سواء لجهة طبيعة المشاركة السياسية في الحكم أم لجهة العلاقة بولاية الفقيه. فلم نسمع أو نقرأ يومًا أن حزبًا عراقيًا (مثل حزب الدعوة على سبيل المثال) لا في عهد الرئيس السابق صدام حسين، ولا في عهد رئيس الحكومة نوري المالكي، ولا في أثناء وجود معظم كوادر هذا الحزب في إيران لسنوات، التزم ولاية الفقيه أو دعا إلى تأييدها أو الاقتداء بها في الحكم. ولم نعرف في البحرين أن حركة الوفاق أو أي تجمع إسلامي آخر فعل الأمر نفسه تجاه ولاية الفقيه. فضلًا عن أن تجربة المشاركة في كلتا الحالتين العراقية والبحرينية تختلف اختلافًا جذريًا عن تجربة مشاركة «حزب الله» السياسية في لبنان. ففي حين كان حزب الدعوة حزبًا ممنوعًا في عهد الرئيس صدام حسين، وبالتالي لا تجربة مشاركة سياسية له، كانت مشاركة الوفاق في البحرين في الحكم (البرلمان) محدودة ومتقطعة.

لن نتناول في هذه الدراسة تفاصيل الخلاف الفقهي في شأن ولاية الفقيه، ولا تفاصيل مصادر هذه الأطروحة في الفكر الشيعي، بل سنحاول من خلال تجربة «حزب الله» في لبنان، أن نتبين مدى تأثير ولاية الفقيه في هذه التجربة التي مرت بتحولات مهمة سياسية وفكرية منذ عام 1980 إلى اليوم 2012. وسنقوم بعرض أبرز ما جاء في أطروحة الشيخ محمد مهدي شمس الدين «ولاية الأمة على نفسها» باعتبارها نظرية للحكم مقابل نظرية ولاية الفقيه. لكن من المهم الإشارة إلى أن هذه المقارنة ستكون بين أطروحة نظرية لم تطبَّق (ولاية الأمة على نفسها) ونظرية طبِّقت (ولاية الفقيه) على مستوى الحكم في دولة مثل إيران، وعلى مستوى تجربة سياسية حزبية مثل تجربة حزب الله في لبنان.

أولًا: في مصادر «ولاية الفقيه»

يعتبر الشيعة أن الحكم هو للإمام علي بعد الرسول، ثم للأئمة من ذرية الإمام علي. ويستندون في ذلك إلى أحاديث مروية عن الرسول الأكرم. ويعتبر الشيعة أن آخر إمام من الأئمة (الإمام الثاني عشر) وهو الإمام المهدي في غيبة كبرى بإرادة إلهية، وأنه عند ظهوره سيملأ الأرض قسطًا وعدلًا بعدما ملئت ظلمًا وجورًا، بحسب ما روي عن الرسول (ﷺ).

ربط الشيعة مشروعية الحكم بولاية أحد الأئمة في عصره. فإذا لم يكن هذا الإمام هو الحاكم كان الحكم غير شرعي بالنسبة إليهم.

واجه الشيعة طوال القرون الماضية أسئلة كثيرة فقهية وسياسية، في داخل حوزاتهم الدينية، عن رؤيتهم لتحولات العصور من حولهم، وعن علاقتهم بالسلطات السياسية وبالحكومات التي عاشوا في ظلها. أبرز تلك الأسئلة كان في شأن مشروعية الحكم وطبيعته في غيبة الإمام المهدي؟ أي إذا كان الإمام حيًا ولا يحكم مباشرة فما هو الحكم الشرعي في هذه الحالة؟ أي هل يحق للشيعة أن يتسلموا الحكم والإمام حي؟ أم عليهم ألا يفعلوا ذلك بانتظار ظهوره؟ كما يذهب إلى ذلك رأي اجتهادي خاص، يقول إن أي حكم أو محاولة للحكم أو أي طلب للحكم في غيبة الإمام هو عمل غير مشروع (الحجتية).

من الأسئلة التي طرحت أيضًا: هل يبقى الشيعة بلا حكم وبلا دولة بانتظار ظهور الإمام؟ وهل يمكن أن ينوب الحاكم الشيعي (الفقيه) عن الإمام المهدي الغائب وأن تكون له صلاحياته نفسها في إدارة الشؤون الفقهية والسياسية (ولاية الفقيه)؟ وهل هذه الولاية بالنيابة تكون موسعة لتشمل الوصاية على مناحي الحياة كافة، أي التي تدمج بين الجانب السياسي (الإدارة والتدبير والمؤسسات والوظائف) والجانب الديني، كما في قوله تعالى: ﴿**النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم**﴾ (الأحزاب: 6) وهي الآية التي يستند إليها الإمام الخميني في شمولية صلاحيات الولي الفقيه. أم تكون تلك الصلاحيات محدودة وليست مثل ولاية الإمام المعصوم الواسعة (التي يقول بها فقهاء كثيرون)، أم أن الولاية في عصر

الغيبة تكون للأمة على نفسها وليست للفقيه حصرًا (الشيخ شمس الدين)[1].

لم يعتبر الشيعة النقاش في شأن مشروعية الحكم تحديًا ملحًا. فلم يكن وصولهم إلى الحكم قاب قوسين، بل على العكس من ذلك تمامًا. كانت المشروعية بالنسبة إلى الشيعة نقاشًا فقهيًا داخليًا (بين فقهاء الشيعة) في شأن ارتباط هذه المشروعية بغيبة الإمام المهدي من جهة، ونقاشًا خارجيًا في شأن مشروعية الحكم غير الإمامي الذي تعاقب على السلطة في البلاد الإسلامية في القرون السابقة.

لم تبرز أطروحة ولاية الفقيه باعتبارها تحديًا معاصرًا إلا بعد انتصار الثورة في إيران. وهي أطروحة الإمام الخميني قائد الثورة. وسبقه إليها فقهاء آخرون لهم رؤيته نفسها في ما يتعلق بدور الفقيه في غيبة الإمام المهدي، أي التصدي للحكم والولاية.

«المسألة التي يجب أن تؤخذ في الاعتبار، في ما يتعلق بالمسار التاريخي لنظرية ولاية الفقيه هي تأثير الزمان والمكان في كيفية طرح نظرية «الولاية»، و«ولاية الفقيه». لأن ميادين الفكر جميعها – بموجب الأصل التاريخي المسلم به – تخضع لتأثير الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعسكرية للعصر الذي تصدر فيه النظريات والطروحات والأفكار السياسية عن المفكرين السياسيين بعامة: الدينيين وغير الدينيين، المعصومين وغير المعصومين. بعبارة أخرى إن للفكر السياسي علاقة مباشرة بمواجهة المفكرين للمسائل السياسية الاجتماعية، ولا يستثنى من ذلك أصحاب نظرية الولاية. ويبيّن التحقيق التاريخي توسُّع مباحث الفكر السياسي كلما تزايدت مواجهة المفكرين للمسائل السياسية، وتقل إذا ضعفت هذه المواجهة في عصر من العصور، أو خفّت، مهما كان السبب، ويضمر الفكر السياسي أو ينضب.. ويتبين لنا بالنسبة إلى الفقهاء .. وخصوصًا سماحة الإمام الخميني، وبسبب مواجهتهم القضايا

(1) راجع مجموعة من الأبحاث في شأن ولاية الفقيه من جوانبها الفقهية والسياسية والقانونية والتاريخية في كتاب: الإمام الخميني وتجديد الفقه السياسي: أضواء على نظرية ولاية الفقيه (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2008)، ج 1، وج 2.

السياسية، ولطبيعة النظام السياسي ومقوماته أنهم طرحوا أفكارهم السياسية صراحة على العكس من الفقهاء الآخرين...»[2]. ويُعدّ الشيخ المفيد (المتوفى في عام 1431هـ) في طليعة من استنبطوا نيابة الفقيه عن الإمام المعصوم في بداية القرون الثلاثة الأولى من الغيبة الكبرى ورفض الشيخ المفيد علانية، في المسائل التي طرحها أصولًا لنظرية ولاية الفقيه حكم «السلاطين العرفيين» (حكام الأمر الواقع) على المجتمع، ورأى أن الحكم للفقهاء الذين تتوافر فيهم شروط العدالة والرأي والعقل والفضل[3].

أما الأهم في شرح نظرية ولاية الفقيه والدفاع عن ضرورة العمل بها فهي تلك الرؤية التي تعتبر ولاية الفقيه قاعدة المشروع النهضوي الإسلامي المعاصر: «عندما نؤكد على أن إيران اليوم تشكّل قاعدة أساسية للمشروع الحضاري النهضوي الإسلامي فإننا نرى بطبيعة الحال أن هناك علاقة جوهرية وجذرية قائمة بين نظرية ولاية الفقيه (...) وبين مشروع النهضة الإسلامي الذي شكّل الإنجاز الإسلامي في إيران أحد أهم معالم حضوره المميز (...) فعلى امتداد جبهة الصراع الحضاري الراهن (...) جاء الإمام الخميني إلى عمق الواقع الدولي رافعًا راية مشروع الخلاص والإنقاذ من خلال طرحه مشروع الحكومة الإسلامية الرشيدة ونظرية ولاية الفقيه، ومعلنًا استئناف المسيرة الظافرة للأمة الإسلامية (...) إذًا ثمة علاقة جوهرية بين نظرية ولاية الفقيه وقيام حكومة إيران الإسلامية على أسسها ومرتكزاتها وبين استنهاض عموم قوى الأمة (...) ضمن هذا السياق تأتي الولاية لتؤكد بشكل عملي أنها ضمانة حقيقية لتحرير الأمة من قيود الاستبداد والتخلف وإيقاظها من سباتها العميق الذي سيطر عليها فترة طويلة من الزمن (...) إذًا ثمة معادلة متوازنة بين الأمة والولاية، بين تطور الأمة ونهضتها الإسلامية وبين ولاية الفقيه فيها (...) فالولاية والأمة ترتبطان الواحدة بالأخرى ولا انفكاك بينهما ما دامت الحاكمية الإلهية لا تعني وجود السلطان الجائر، أو الملك العضوض...»[4].

(2) الإمام الخميني وتجديد الفقه السياسي، ج 1، ص 8 - 9.

(3) الإمام الخميني وتجديد الفقه السياسي، ج 1، ص13 و 14.

(4) نبيل علي صالح، «ولاية الفقيه وحقيقة السؤال النهضوي والوحدوي عند الامام الخميني،» في: الإمام الخميني وتجديد الفقه السياسي، ص 55-57.

قبل الثورة في إيران لم يكن لولاية الفقيه أي جاذبية خاصة سوى في الأوساط الفقهية وفي بعض الحوزات الدينية. ولو لم تنتصر الثورة الإسلامية في إيران لبقيت ولاية الفقيه على الأرجح أطروحة نظرية مثل سواها من النظريات، لا يمكن التحقق من القدرة على تطبيقها مثل نظريات إسلامية أخرى مثل ولاية الأمة على نفسها التي قال بها الشيخ شمس الدين، أو نظرية الخلافة الإسلامية عند السنَّة.

عندما أُسس «حزب الله» في لبنان، بتأييد من «الولي الفقيه» في إيران (الإمام الخميني) ودعمه، لم يُثر الباحثون أي إشكالية في شأن طبيعة هذه العلاقة بين الحزب والولي الفقيه. كانت المقاومة التي يخوضها الحزب ضد الاحتلال الإسرائيلي هي المشهد الطاغي على رؤية الحزب وعلى دوره في الواقع اللبناني والعربي والإسلامي. لكن الحزب في ما يبدو كان يعتقد بما سبقت الإشارة إليه من علاقة بين نهضة الأمة ووحدتها وبين ولاية الفقيه.

السؤال الذي يُطرح اليوم في إطار تحولات الحكم في البلدان العربية بعد الثورات وبعد صعود الإسلاميين إلى السلطة هو عن مدى تأثير ولاية الفقيه (بعد الثورة الإيرانية وقبل الثورات العربية) في رؤية حزب الله وعمله وسياسته في الإطار اللبناني طوال العقود الثلاثة الماضية.

إن «حزب الله» هو التنظيم الشيعي الوحيد الذي جاهر باتّباعه ولاية الفقيه والتزامه منهجه وقيادته. أما النماذج السياسية الشيعية في بلدان أخرى مثل العراق أو البحرين فلا ينطبق عليها كما سبق وأشرنا، ما ينطبق على «حزب الله» لا على مستوى طبيعة المشاركة السياسية في المؤسسات التشريعية أو التنفيذية ولا على مستوى إعلان التزام ولاية الفقيه. إذ على الرغم من انتماء رئيس الحكومة العراقية، نوري المالكي إلى حزب الدعوة الإسلامي، فإن علاقته بإيران الدولة الإسلامية (حيث مرجعية ولاية الفقيه) لا تستند إلى هذه المرجعية. وإذا كانت بغداد تتأثر بما تريده طهران في قضايا كثيرة سياسية أو استراتيجية فهذا لا يعود إلى تبعية لولاية الفقيه بل إلى نفوذ إيران في العراق من جهة، وإلى المصالح المشتركة بين البلدين من جهة ثانية. علمًا بأن مرجعية

النجف هي مرجعية مستقلة، ويعتقد بها العراقيون الشيعة. ولم يدعُ أي من مراجع النجف مثل آية الله السيستاني أو اسحاق الفياض أو المرجع محمد سعيد الحكيم إلى اتّباع ولاية الفقيه أو تأييدها. وعلى الرغم من العلاقة الجيدة بين هؤلاء المراجع والقادة في إيران. إلا أن مرجعية النجف لا تزال تحافظ على استقلاليتها شأن المرجعية الشيعية عمومًا عبر التاريخ .

تفترض هذه الدراسة البحثية أن «حزب الله» في تجربته التنظيمية الحزبية تأثر بولاية الفقيه تأثرًا شديدًا ومباشرًا. ولا يزال هذا التأثير مستمرًا في بنية الحزب. لكن تجربته السياسية منذ نحو ثلاثة عقود وتحولات هذه التجربة (المشاركة في الحكم، ونظرته إلى مشروعية هذا الحكم والانتقال من تغيير النظام إلى إصلاحه...) كانت أكثر مرونة في علاقتها بولاية الفقيه، وهذا ما يمكن ملاحظته من خلال ما جاء في وثيقتيه السياسيتين بين عامي 1985 و2009.

ما يمكن ملاحظته في تجربة مشاركة «حزب الله» السياسية في لبنان طوال العقود الثلاثة الماضية هو عدم وجود نصوص محددة في شأن ولاية الفقيه وتطبيقاتها التفصيلية في بلد آخر، أو في شأن علاقة الولي الفقيه ببلد آخر غير البلد الذي يحكمه الولي الفقيه مباشرة (مثل الولي الفقيه في إيران). وما يمكن استخلاصه من تجربة «حزب الله» وما نُشر عن هذه التجربة أن هذه العلاقة تقتصر على ما يسميه الحزب «الضوابط العامة» في شأن قضايا أساس مثل مبدأ المشاركة في الانتخابات النيابية أو مبدأ المشاركة في الحكومة... وأن هذه المبادئ العامة دون سواها هي التي تحدد طبيعة العلاقة بالولي الفقيه. لأن أمر التفاصيل السياسية والاجتماعية الأخرى سيكون متروكًا للتنظيم السياسي المحلي (حزب الله) ليقرر ما يراه مناسبًا.

كما أن أطروحة «ولاية الأمة على نفسها» بالمقابل التي طرحها الراحل الشيخ محمد مهدي شمس الدين هي أطروحة نظرية على مستوى محاججة أطروحة ولاية الفقيه في طبيعة الحكم ومشروعيته الفقهية والسياسية. لكن هذه الأطروحة (التي سنعرض لاحقًا أبرز ما جاء فيها) لا يمكن لها أن تحظى بأي فرصة للتطبيق إلا في نظام جديد يريد أن يأخذ بها (وهذا أيضًا غير ممكن في

لبنـان). وإذا لم يتوافر مثل هذا النظام، ولم تتوافر لـه مثل هذه الرغبة في الأخذ بهـذه الولاية للأمة علـى نفسها فلن تخرج الفكـرة من حيزها النظـري أبدًا. لذا باتت ولاية الأمة على نفسها تارة مرجعًـا نظريًا في مواجهة ولاية الفقيه، وطورًا أحد تجليـات تحـولات الفقه السياسي الشـيعي فـي فكر الشـيخ محمد مهدي شـمس الدين، ولذلك لم يعتبر «حزب الله» أن أطروحة ولاية الأمة على نفسها تحـدٍ أو تهديد عقائدي فـي مواجهـة «ولاية الفقيـه»، خصوصًـا أن لبنان حيث عاش الشـيخ شـمس الدين، لم يعرف أي تجربة لولاية الأمة علـى نفسها. ولم تعرف هذه الولاية أي تجربـة إسلامية أخرى، في حين قدّم «حزب الله» تجربته في علاقته بولاية الفقيه. لذا إن أي مقارنة بين الأطروحتين ستكون مقارنة نظرية بسبب عدم تحقق أي فرصة لتطبيق ولاية الأمة على نفسها، كما افترضها الشيخ شمس الدين.

ثانيًا: «ولاية الأمة على نفسها»

يجب الإشارة في البداية إلى أن فكر الشيخ شمس الدين شهد تحولًا في ما يتعلـق بموقفه من الديمقراطية التي يدعو إليها فـي ولاية الأمة على نفسها. ففي منتصف ستينيات القرن الماضي كان الشـيخ شمس الدين مناهضًا للديمقراطية، ويعتبرهـا «منافيـة للإسـلام» لاعتبـارات أخلاقيـة - دينيـة ولأنهـا تشـرّع تعدد الأحزاب الذي يؤدي إلى الفوضى. فيقول: «وهذا الأسلوب من الديمقراطية لا بد أن يفسح المجال للأحزاب السياسية المتعارضة فتنشـأ وتنمو في ظله ويهيئ لها فرص الشـيوع والانتشـار. وهذا مناقض لمبادئ الإسلام لأنه يوغر الصدور ويحول دون تكتل الأمة على معنى واحد، ويفسح المجال للعصبيات الشخصية لتعمـل عملها في إدارة دفة السياسة العامة وهذا شـيء يحاربه الإسلام ولا يقره لأنـه يحول بينـه وبين بلـوغ غايته وهـي توفير العنصـر الأخلاقي فـي نفس كل إنسان، قال الله تعالى: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعًا ولا تفرقوا﴾»[5].

---

(5) محمد مهدي شـمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسـلام (بيـروت: دار حمد، 1955)، ص 143-144.

ظل شمس الدين حذرًا في اقترابه من الديمقراطية حتى عام 1985 عندما تقدّم بمشروع حل للأزمة اللبنانية تحت عنوان «الديمقراطية العددية القائمة على مبدأ الشورى». فكان هذا المشروع بداية التحول الواضح في تأييده أطروحة الديمقراطية، لأنه اعتبر بعد ذلك أن الإسلام يؤيد مبدأ العدالة على حساب مبدأي الاستبداد المطلق والحرية المطلقة. وستنقضي نحو أربعة عقود قبل أن يعود الشيخ ليدافع بشكل واضح عن عدم منافاة الديمقراطية للإسلام. لا بل سوف ينتقد الإسلاميين الذين يرفضون الديمقراطية، بقوله: «أنا لا أفهم الآن موقف الإسلاميين من الديمقراطية؟ لماذا يرفضون الديمقراطية؟ (...) الديمقراطية هي أفضل وسيلة للتوصل إلى قوانين تدبيرية في صياغة المجتمع، في إدارة ثروة المجتمع (...) لماذا نرفض الديمقراطية؟ هل نذهب إلى «أهل الحل والعقد»؟ من هم أهل الحل والعقد؟ هل هم مجموعة وجهاء ومتنفذين وسياسيين محترفين؟ كلا. الأمة هي أهل الحل والعقد، هي ولية نفسها وهي تختار...»[6]. وبذلك يكون الشيخ شمس الدين قد تقدّم في اتجاه بلورة أطروحة «ولاية الأمة على نفسها»، حيث يقول: «... كنا نرى أن الديمقراطية منافية للإسلام مطلقًا ومن دون فرق بين كونها وسيلة للتشريع وبين كونها وسيلة لاختيار الحاكم وتداول السلطة، ودون فرق بين مرحلة غيبة الإمام الثاني عشر(عليه السلام) الكبرى وما بعدها، ولكننا نرى الآن التفصيل بين فترة ما قبل الغيبة الكبرى فلا مشروعية للأسلوب الديمقراطي في اختيار الحاكم وشرعيته لمن يتم اختياره على أساسه في مقابل الإمام المعصوم. وبين فترة ما بعد الغيبة الكبرى فلنا في المسألة رأي آخر يرتكز على مبنانا الفقهي في مسألة ولاية الأمة على نفسها...»[7].

تأثر الشيخ شمس الدين في تحولاته الفكرية من الديمقراطية ومن قضايا أخرى اجتماعية وفقهية ببيئته العراقية النجفية حيث التحق بدراسته الحوزية، وببيئته اللبنانية حيث عاش متأملًا ما يجري في مجتمع متعدد الطوائف

---

(6) حسين رحال، إشكاليات التجديد: دراسة في ضوء علم اجتماع المعرفة (بيروت: دار الهادي، 2004) ص 211 وص 213.

(7) شمس الدين، نظام الحكم والإدراة في الإسلام، ذكره: رحال، ص 213 .

والمذاهب. ففي النجف كانت مخاوف الحوزة الدينية من الأفكار الماركسية التي انتشرت في الخمسينيات والستينيات حتى في أوساط الشيعة بمن فيهم أبناء كبار العائلات الدينية في النجف نفسها. لذا كانت ردة فعل الشيخ شمس الدين وغيره من العلماء هي الهجوم الشديد على كل ما هو غربي ليبرالي من جهة، وعلى كل ما يمت إلى الأفكار الحزبية خصوصًا الحزب الشيوعي من جهة ثانية[8]. هكذا رفض شمس الدين الديمقراطية جملة وتفصيلًا، واعتبرها منافية للإسلام في الطبعة الأولى من كتابه **نظام الحكم والإدارة في الإسلام** الذي صدر في عام 1955. ومن المفارقات الغريبة أن تصدر في العام نفسه في قم طبعة جديدة لكتاب يتناقض تمامًا مع عداء الشيخ شمس الدين للديمقراطية، هو كتاب **تنبيه الأمة وتنزيه الملة** للميرزا محمد حسين النائيني. وفي هذا الكتاب يتبنى النائيني الديمقراطية باعتبارها منهج حكم ويشرعنها إسلاميًا[9].

كانت البيئة الإيرانية السياسية والاجتماعية تختلف كثيرًا عن البيئة النجفية في تلك الفترة. كانت قم على سبيل المثال حيث مقر المرجعية والحوزة الدينية تواجه استبدادًا داخليًا شديدًا، خصوصًا بعد إسقاط حكومة مصدّق في عام 1953. لذا كانت قضية السلطة حاضرة في الوجدان الفقهي والاجتماعي والسياسي لدى معظم علماء قم. في حين كانت قضية الماركسية والمخاوف منها هي قضية النجف وأولويته في الفترة نفسها. ولم تكن السلطة ولا التنظير لها يحتلان موقعًا بارزًا في حوزة النجف. ولم يكن «الاجتماعي» أيضًا له الأهمية نفسها. في حين كان علماء إيران متقدمين في أدوارهم السياسية والاجتماعية، وتحولت المؤسسة الدينية في إيران عاملًا مؤثرًا بشكل كبير في

---

(8) اسحاق نقاش، **شيعة العراق**، ترجمة عبد الإله النعيمي (دمشق؛ بيروت: دار المدى، 1996)، ص237-239.

(9) رحال، ص 233. يختلف الباحثون في شأن تفسير مواقف النائيني، ففي حين هناك من اعتبره مدافعًا مبكرًا عن الديمقراطية، يرى آخرون - من الإيرانيين - أنه من أوائل من تبنّى ولاية الفقيه: «الميرزا محمد حسين النائيني الفقيه الرفيع المنزلة في مرحلة نهضة المشروطة (الحركة الدستورية)، وأحد واضعي نظرية ولاية الفقيه، الذي نُسب إليه خطأ أنه المدافع عن المشروطة، يعدّ في كتابيه «منية الطالب» و«تنبيه الأمة» ولاية الفقيه الحكومة الأصلية للمجتمع...»، انظر: أحمد جهان بزركي، «نظرية ولاية الفقيه... قراءة تاريخية،» الفصل الأول في: **الإمام الخميني وتجديد الفقه السياسي**.

الحياة السياسية، وسوف تتحول هذه المؤسسة لاحقًا قاعدةَ الثورة ضد الشاه والإطاحة به في عام 1979 [10].

تطور خطاب الشيخ شمس الدين السياسي والفقهي والفكري في خضم التحولات التي حصلت في لبنان في مطلع عام 1990 (اتفاق الطائف ووقف الحرب الأهلية وعودة الروح إلى المؤسسات اللبنانية)، وفي خضم تنامي نفوذ «حزب الله» وشعبيته ومقاومته. وهو الحزب الذي كان يجاهر بتأييد ولاية الفقيه في إيران. في حين كان الشيخ شمس الدين متحفظًا عن هذه التبعية للولي الفقيه ولديه موقف سلبي أيضًا من المرجعية الحزبية التي باتت تنافس وحتى تهمّش مرجعية العلماء في لبنان. لذا عندما تبنّى الشيخ شمس الدين نظرية «ولاية الأمة على نفسها» كان يعلن في الوقت نفسه استقلاليته عن مرجعية طهران. لكن على المستوى الفقهي السياسي كان الشيخ يتجاوز من خلال هذه الأطروحة مسلّمات المرحلة الماضية التي كان فيها معاديًا للديمقراطية. فبالنسبة إليه الحكم الإسلامي لم يعد أولوية، خصوصًا بعدما تبين له «أن الدولة الإسلامية غير مقدسة». إنما المطلوب هو الإسلام في المجتمع وليس من خلال الدولة التي أصبحت مجرد أداة يخضعها المجتمع لتلوينه الثقافي العقائدي. ومع اتجاه الشيخ لاعتبار الدولة في الإسلام (في عصر الغيبة) ليس لها شكل خاص وناجز، وليست لها أحكام مخصوصة أو ضرورة سابقة على غيرها، تبنّى الشيخ الديمقراطية باعتبارها آلية للحكم تنفّذ مبدأ الشورى الإسلامي ولا تتعارض مع الأحكام الإسلامية الأخرى.

إلى مقولة «ولاية الأمة على نفسها» بلور الشيخ شمس الدين في مطلع عام 1990 مقولة أخرى هي إعطاء شرعية للكيانات والخصوصيات الطائفية. وتتيح هاتان المقولتان نوعًا من الاستقلال الفكري والسياسي النسبي عن المركز في طهران أو قم. في حين تفترض ولاية الفقيه نوعًا من توحيد المرجعية الفقهية الشيعية ومركزتها، أي إن القول بولاية الأمة على نفسها يتيح لشمس الدين دورًا قياديًا خارج المركز، في الأطراف الشيعية الأخرى

---

(10) للمقارنة بين أدوار علماء الدين في إيران وفي النجف، راجع النقاش، ص 410 – 419.

وليس في لبنان فحسب. وهذا ما حاول القيام به من خلال جولاته طوال عقد التسعينيات على البلدان العربية حيث دعا - في رؤية جديدة - الشيعة العرب إلى الاندماج في مجتمعاتهم العربية بالتزامن مع دعوته إلى المصالحة بين الأنظمة والحركات الإسلامية[11].

كانت سلطة الإمامة واسعة في رؤية الشيخ شمس الدين، انسجامًا مع الرؤية الفقهية الشيعية التقليدية، وهي تماثل سلطات النبي في كل شيء باستثناء الوحي (أي إن الاتصال المباشر بالله عبر الوحي هو من مختصات النبي وحده) ومع ذلك فالإمامة عنده رئاسة دينية وزمنية. لكن رؤيته الجديدة فصلت بين المهمتين الدينية والسياسية لدى الإمام المعصوم، معتبرًا أن المهمة الأولى هي الأساس. أما مهمة الحكم فتأتي في الدرجة الثانية. وهو يعبِّر عن ذلك بقوله: «فمهمة الإمامة والإمام تتصل في الأساس وبالدرجة الأولى بالقضية التشريعية للإسلام وتتصل بكيان الأمة الإسلامية الواحدة، وأما صلتها بالقضية السياسية والتنظيمية (قضية الحكم والدولة) فإنها تأتي في الدرجة الثانية، ومن هنا كانت قضية الإمامة مشروطة بالعصمة ومرتبطة بالنص»[12]. أي إن الشيخ شمس الدين يحاول التفريق بين الجانب الديني في حياة الإمام المعصوم والجانب السياسي لجهة نقل السياسي من مجال المقدس - الديني، أو على الأقل التخفيف من وقع هذا المجال على السياسي. وأتاح هذا الموقف للشيخ شمس الدين نقل المجال السياسي بعد انتهاء عصر الأئمة والنبي إلى خارج النطاق المقدس لجدلية الخلافة/ الإمامة، مثلما كان سائدًا في الأدبيات التقليدية للخطاب الإسلامي (الخلافة عند السنَّة والإمامة عند الشيعة).

هكذا «اجتهد» الشيخ شمس الدين في وقف فاعلية الإمامة سياسيًا في

---

(11) محمد مهدي شمس الدين، الأمة والدولة والحركة الإسلامية، كتاب الغدير؛ 4 (بيروت: منشورات الغدير، 1990)، ص 90 وما بعدها، ذكره: رحال، ص 239.

(12) محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ط. 2. (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 1991)، ص 136، ذكره: رحال، ص 383.

عصرنا الحالي: «ولكن الإمام المعصوم ومن ثم فلا يوجد حاكم إسلامي يتولى السلطة بالفعل، ومن ثم فإن مركز السلطة السياسية الفعلية شاغر والأمة من دون حاكم معصوم تنقطع فعلية الشرعية السياسية لهذا النظام بالغيبة حيث بدأ منذ الغيبة الكبرى (الزمن السياسي للأمة)»[13].

ان ما يعتبره الشيخ شمس الدين «بداية الزمن السياسي للأمة» هو مقدمة «لولاية الأمة على نفسها». ففي هذا الانتقال النظري - الفقهي عند الشيخ ثمة تحويل للسلطة في الدولة الإسلامية إلى الأمة، أي إلى من تختارهم الأمة عبر نظرية «ولاية الأمة على نفسها». وهو بهذا التمهيد الكلامي والعقائدي الذي بدأه بالموقف من الإمامة في المجالين الديني والسياسي يصل إلى النتيجة التي يتوخاها من هذه المقدمات الفكرية: وهي بلورة نظرية منافسة لنظرية «ولاية الفقيه» في الجمهورية الإسلامية الإيرانية التي قامت على محورية انتقال سلطة الإمام المعصوم الغائب إلى نائبه الولي الفقيه.

في رده على ولاية الفقيه يقول الشيخ شمس الدين: «وأما دليل تنزيل الفقيه منزلة الإمام المعصوم فهو ظني السند إن لم نحكم بضعفه ودلالته من جهة تمركز السلطات مجملة فهو ليس ظاهرًا في إطلاق التنزيل المطلق، من جهة، فعلى فرض اعتباره حجة، لا بد من الاقتصار فيه على القدر المتيقن منه، وهو ما يتعلق بما يقتضيه حفظ النظام العام، وهو لا يقتضي تمركز السلطات في شخص الفقيه، بل الأوفق حفظ النظام في عصرنا...»، أي ما يتطلع إليه الشيخ شمس الدين هو فصل السلطات وليس تمركزها - بالنسبة إلى غير الإمام المعصوم - وبهذا المقدار فحسب يقيّد الأصل الأول في سلطة الإنسان على الإنسان، وعلى الطبيعة، «وما زاد عن هذا المقدار، يتوقف على وجود دليل يدل على مشروعيته» وهذا هو الأصل الذي ينطلق منه الشيخ شمس الدين ليقرر مبدأ «ولاية الأمة على نفسها»، مقابل مبدأ «ولاية الفقيه»، باعتبار أن ولاية

(13) محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام (بيروت: قمدار الثقافة للطباعة والنشر، 1992)، ص 209.

النبي وولاية الإمام المعصوم منصوص عليها من صاحب الولاية وحده على الإنسان[14].

لم يكن الشيخ شمس الدين وحده من وقف ضد ولاية الفقيه. إذ اعتبر المرجع الشيعي البارز السيد الخوئي الذي توفي في النجف في عام 1992 أن: «ولاية الفقيه لا تملك دليلًا فقهيًا على أنها نظام حكم إسلامي في زمن الغيبة الكبرى». وهي وجهة نظر السيد محمد حسين فضل الله نفسها بعد إعلانه المرجعية في عام 1994، حيث أيّد الثورة الإسلامية في إيران، منطلقًا من انحيازه إلى ضرورة الثورة على الأنظمة الفاسدة وإقامة الحكومة الإسلامية، وهذا لا يعني تشريعه أو إقراره بأن الاجتهاد القائم على ولاية الفقيه نظام للحكم يتمتع بالصدقية الإسلامية، أو ببساطة أنه ليس ضروريًا أن تكون هناك صلة دائمة بين العقيدة والعمل السياسي[15].

ثالثًا: حزب الله وولاية الفقيه

خلافًا لمعظم الأحزاب الإسلامية بدأ «حزب الله» حركة مقاومة سرية ضد الاحتلال الإسرائيلي للبنان في عام 1982 قبل أن يقرر الإعلان عن نفسه باعتباره حركة سياسية حزبية في عام 1985.

كان الحزب لسنوات عدة بعد تأسيسه يرفض اعتبار نفسه حزبًا بالمعنى التنظيمي الضيّق للحزب، بل كان يعتبر الأمة بكاملها إطارًا للحزب. من هنا أطلق شعار «أمة حزب الله». ولم تمضِ سنوات حتى تخلّى الحزب عن هذا الشعار ليتحول تدريجًا إلى حزب سياسي، له هرمية تنظيمية مثل الأحزاب السياسية الأخرى وإن اختلف عنها من حيث درجة التعقيد أو السرية بسبب

(14) من الفقهاء السابقين الذي رأوا «أن لا ولاية لإنسان على إنسان إلا ما نص عليه نص ديني: جعفر الجناحي المعروف بكاشف الغطاء (1743-1812) الذي يقول: «إذًا الأصل ألّا سلطانَ لأحد على أحد، فإن الخلق متساوون في العبودية ووجوب الانقياد لرب البرية»، انظر: جعفر بن خضر الحلي الجناحي، كشف الغطاء عن خفيات مبهمات شريعة الغراء (أصفهان: [د. ن]، [د. ت])، ج 2، ص 394.

(15) غضنفر ركن آبادي، الإسلام والنظام السياسي في الجمهورية الإسلامية الإيرانية (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2011)، ص 379-380.

المقاومة التي كانت سببًا لنشوء الحزب في الثمانينيات، والتي لا تزال بنيتها التنظيمية السرية مستمرة إلى اليوم.

يؤكد بعض شخصيات الحزب الدور المباشر للولي الفقيه في إيران في تأسيس الحزب في مطلع الثمانينيات، «... فقد عُقد في طهران مؤتمر للحركات التحررية حضرته بعض القوى الإسلامية اللبنانية (...) قدّم المجتمعون ورقة نهائية عرفت في ما بعد «بوثيقة التسعة» (...) وتم رفعها للإمام الخميني فوافق عليها، فاكتسبت مشروعية تبنّي الولي الفقيه لها (...) عندها قررت المجموعات الإسلامية الموافقة على الوثيقة، وحل تشكيلاتها التنظيمية، وإنشاء تشكيل إسلامي واحد سمي لاحقًا باسم «حزب الله»[16].

تم الانطلاق من أساسات فكرية وعملية في تشكيل «حزب الله»، وهي: قيام حركة واحدة تنظيميًا، وليس جبهة أو قيادة مشتركة. وتحديد البعد العقائدي للحركة وهو الإسلام. وتحديد القيادة التي أجمع الجميع على أن تكون التزام مبدأ ولاية الفقيه، باعتبارها الصيغة الشرعية الإسلامية التي تعطي المشروعية لأي حركة إسلامية. وولاية الفقيه تتجسد بالإمام الخميني. والمهمة الرئيسة لهذه الحركة هي مقاومة الاحتلال الإسرائيلي، وهي مهمة جهادية، بمعنى «أننا نريد مقاومة، ولم نأتِ لتأسيس حزب سياسي، لأنه ليس لدينا خيار لإزالة الاحتلال سوى خيار المقاومة»[17].

لم يقدّم «حزب الله» رؤية فكرية وعقائدية وسياسية خاصة به في السنوات الأولى لعمله باعتبارها حركة مقاومة، بل تبنّى الرؤية العقائدية للثورة الإسلامية. لأنه رأى أن الارتباط بولاية الفقيه هو ارتباط يتسم بالالتزام العقائدي والسياسي وهو تكليف شرعي وديني[18]. وهكذا تعامل الإمام الخميني بالمقابل مع هذا

---

(16) نعيم قاسم، حزب الله: المنهج - التجربة - المستقبل (بيروت: دار الهادي، 2009)، ص 26.

(17) «مقابلة مع السيد حسن نصر الله» في: مصطفى أمين، المقاومة في لبنان 1984-2000 (بيروت: دار الهادي، 2003)، ص 434 و435.

(18) حسين أبو رضا، التربية الحزبية الإسلامية: حزب الله نموذجًا (بيروت: دار الأمير للثقافة والعلوم، 2012)، ص 346.

التشـكيل السياسي الجديد . «... ولم يكن جوابه للإخـوة الذين كانوا قد ذهبوا إلـى طهران عام 1982 (في أثناء الاجتياح الإسرائيلـي للبنان) جوابًا دينيًا فقط، بـل قال لهم الإمـام: إن واجبكم الشـرعي أن تقاتلوا الصهاينـة. ونحن ملتزمون اتباع الولي الفقيه، ولا يجوز مخالفتـه. فولاية الفقيه كولاية النبي (ﷺ) والإمام المعصـوم وهـي واجبـة (...) ويُعتبـر الإيمـان بولايـة الفقيه إصلًا فـي تأسيس «حزب اللـه»[19]. ويضيـف السيد نصر اللـه قائلًا: «إن الإمـام الخميني – الولي الفقيه – بالنسبـة إلينا يمثّل مرجعًا دينيًا وإمامًا وقائـدًا بكل ما للكلمة من معنى، كمـا يمثّل أي رمـز ديني كبير فـي أي طائفة دينية فـي العالم. الإمـام يمثّل ذلك بالنسبة إلينا، ويمثّـل أكثر من ذلك أيضًا. هذه العلاقـة الروحية والمعنوية كانت قائمة قبل 1982 وقبل أن ينشأ «حزب الله»...»[20].

تأثر «حـزب الله» بمجريـات الثورة الإيرانيـة بتفاصيلهـا المختلفة. وعمل علـى تقليـد الشـعارات الثوريـة الإيرانيـة وأساليـب الدعـوة ووسائـل التعبئـة الجماهيرية، وتحريـك التظاهرات، وإعادة الاعتبار إلـى المسجد باعتباره مكانًا للتجمـع وإلقـاء الخطب السياسيـة. وكان علـم «حزب اللـه» في البدايـة العلم الإيرانـي نفسه. وصـورة الإمـام الخميني تلازم منشـورات الحـزب ومؤسساته الإعلاميـة كافة. لكـن وعلى الرغـم من أهمية ذلـك كله، من الصعـب أن نعتبر هذا الأمـر تعبيرًا عن التـزام الحزب ولاية الفقيـه. فمثل هذا التقليد للشـعارات والوسائـل والمصطلحات الثورية عرفتـه الأحزاب الأخرى الشـيوعية والقومية التي كررت شعارات البلدان السوفياتية أو الدول القومية في مصر أو في العراق أو فـي سورية. كما شـاع في أوسـاط كثيرين من محبـي غيفارا ومؤيديـه ارتداء قبعتـه التي كانت ولا تزال ترمز إلـى هوية نضالية تحررية فـي مرحلة معينة، أي مـن الصعب أن نستنتج أن تقليد «حزب الله» لشـعارات الثورة الإيرانية وسلوك قادتهـا وأساليبها هو مـن التزام ولاية الفقيـه. لكن ظروف تأسيس الحزب هي التي تعكس بوضوح أشد تلك العلاقة بينه وبين الولي الفقيه.

---

(19) السيد حسن نصر الله، جريدة العهد، 24/ 4/ 1987، وردت في: أبو رضا، ص 348.
(20) «السيد حسن نصر الله، أمين عام حزب الله،» جريدة النهار، 4/ 11/ 1995.

لـم يواجه «حـزب الله» الأسئلة في شـأن كيفيـة المواءمة بيـن التبعية للولي الفقيـه وخصوصيـة البلد الذي يعيـش فيه الحزب. قبـل التسعينيات لـم تكن ثمة حاجة ملحة لهـذا التساؤل، لا من جانب الحزب ولا مـن جانب القوى السياسية الأخـرى في لبنـان، لأسبـاب عـدة: أولًا لأن لبنـان كان طـوال عقـد الثمانينيات تحت الاحتـلال الإسرائيلي. وعلـى الرغم مـن انسحابه الجزئي فـي عام 1985 إلا أن مشـكلات الاحتلال والعملاء والمقاومة كانت هي المشـهد المهيمن على الحياة السياسيـة واليومية في لبنان طـوال تلك الفترة. وثانيًـا لأن الحرب الأهلية بين الأطراف اللبنانية قبـل ذلك التاريخ لم تكن قد وضعت أوزارها تمامًا، أي إن المؤسسات الحكوميـة والدستورية كانت معطلة إلى حد كبيـر. ولم تكن معضلة أو طبيعة العلاقة مـع هذه المؤسسات مطروحة على أي طـرف أو حزب أو حتى ميليشـيا في لبنان. كانت الحكومة ومعهـا الجيش اللبناني همـا الطرف الأضعف فـي معادلـة الأمن والميليشـيات في لبنـان قبل عـام 1990. لذا لـم يكن «حزب اللـه» معنيًا بهذه العلاقة مع «الشـرعية» اللبنانية. فهذه الشـرعية أصلًا ليست بهذا الحضور الذي يستدعي الإجابة عن طبيعة العلاقة معها. و«حزب الله» في الأصل هو حركة مقاومة سرية لم تكن معنية بعلاقات على المستوى الرسمي في لبنان.

بقي هذا المشـهد على حاله طوال عقد الثمانينيـات، وكانت هذه المرحلة بداية الصعـود الذهبي للحـزب باعتباره مقاومـة ضد الاحتـلال الإسرائيلي من خلال الإنجـازات الاستثنائية التـي حققتها هذه المقاومة ضـد قوات الاحتلال. لكن هذا المشهد سيبدأ بالتغير التدريجي بعد عام 1989. ففي هذا العام سيوقّع اللبنانيـون وثيقة وقـف الحرب الأهليـة (وثيقة الطائـف) التي ستصبـح دستورًا جديدًا للبلاد. وسيتفق اللبنانيون بعد ذلك مباشرة على إجراء الانتخابات النيابية التي كانت قد توقفت منذ عام 1972 بسبب الحرب الأهلية.

بات على «حزب الله» وهو الذي سبق وأعلن وثيقة وجوده العلني والسياسي عـام 1985 (قبل أربع سنوات من وثيقة الطائـف) أن يتعامل مع الواقع السياسي الجديد فـي لبنان. هل يقبـل بوثيقة الطائف؟ هل يشـارك في الانتخابـات النيابية في نظام اعتبرته وثيقة الحـزب السياسية في عام 1985 نظامًا لا يمكن إصلاحه؟

هل يرفض هذه الوثيقة؟ وكيف يتعامل مع تداعيات الرفض أو القبول؟؟

الأسئلة كانت نتاج الواقع المتغير في لبنان. واستمرت المقاومة على حالها. وتصاعدت عملياتها وأنزلت بالاحتلال وعملائه خسائر كبيرة، لكن على مستوى المشاركة السياسية في المؤسسات الدستورية اللبنانية لم تكن الإجابة بدهية.

لا يخفي الحزب وقادته أنهم لجأوا إلى الولي الفقيه «للتشاور» بعدما تباين الرأي داخل قيادة الحزب في شأن المشاركة وعدمها. «فأفتى» الولي الفقيه بضرورة المشاركة. هكذا انتقل الحزب أول مرة منذ تأسيسه إلى مرحلة جديدة من العلنية ومن الممارسة السياسية التي ستجعله يشارك في الانتخابات النيابية التي ستفتح له مجددًا باب «اجتهاد» المشاركة الحكومية، وبعد تردد وانقسام أيضًا في شأن مشروعية هذه المشاركة، حيث تراوحت النقاشات بين الأسئلة التالية:

– ما مدى مشروعية الدخول في مجلس نيابي يعتبر جزءًا من نظام سياسي طائفي، ولا يعبِّر عن رؤية الحزب للنظام الأصلح؟

– إذا حُلت أزمة المشروعية، فهل تعتبر المشاركة موافقة على واقع النظام السياسي، ما يرتب مسؤولية الدفاع عنه، وتبنّيه، وتنازلًا عن الرؤية الإسلامية؟

– ما هو حجم المصالح والمفاسد التي تترتب على هذه المشاركة أو عدمها، وهل يوجد ما يغلّب إحداهما على الأخرى، على قاعدة المصالح الأكيدة والواضحة؟

– هل تؤدي المشاركة إلى تعديل في الأولويات، بحيث يتم التخلي عن المقاومة لمصلحة الانخراط في اللعبة السياسية الداخلية[21]؟ دفعت هذه التحولات، والأسئلة التي رافقتها إلى «توضيح» طبيعة العلاقة مع الولي الفقيه في مجتمع متعدد مثل المجتمع اللبناني. هكذا سيعمد بعض قادة الحزب إلى

---

(21) قاسم، ص 334.

التمييز بين الارتباط بالولي الفقيه الذي يحدد الاستراتيجيات العامة، وظروف البلد الخاصة. فالولي الفقيه لا يُصدر سوى خطوط توجيهية عامة للعمل السياسي في القضايا الاستراتيجية مثل الجهاد والحكم السياسي وتحديد أعداء الأمة، وبالتالي فإن هذه التوجهات العامة تترك للحزب حيزًا واسعًا لاتخاذ القرار الخاص بالواقع اللبناني. وبهذه الطريقة يستطيع حزب الله أن يوازن بين التزامه الفكري مفهوم ولاية الفقيه وولائه لانتمائه الجغرافي في المجتمع اللبناني[22].

يؤكد نعيم قاسم، نائب أمين عام حزب الله، هذه المسألة بالقول: «بما أن العمل ضمن بلد ما يرتبط بخصوصياته وظروفه، فإن حزب الله يوائم بين إسلامية المنهج ولبنانية المواطنة. وحزب الله حزب لبناني بكل خصوصياته، ابتداء من الكادر القيادي، وصولًا إلى العناصر. وهو مهتم بما يجري على ساحته، في الميادين الجهادية والسياسية والاجتماعية والثقافية ...»[23]. وسيكون من اللافت في هذه البيئة الفكرية والسياسية من التكيف مع الخصوصية اللبنانية أن يعمد «حزب الله» إلى تغيير شعار «الثورة الإسلامية في لبنان» الذي لازم علم الحزب منذ التأسيس ليستبدله بشعار آخر هو «المقاومة الإسلامية في لبنان». بمعنى آخر ربما كنت «الثورة الإسلامية» أقرب إلى مرحلة مشروع «أمة حزب الله» في بداية نشأة الحزب. ولم تعد كذلك بعدما أصبح الحزب حزبًا سياسيًا له نواب ووزراء ويشارك في الانتخابات المهنية والنقابية المختلفة.

كانت وثيقة الحزب الثانية في عام 2009 هي التعبير المباشر والواضح عن هذا التحول في رؤية الحزب لنفسه، وللمجتمع اللبناني وللقوى الأخرى في لبنان وفي المنطقة والعالم. وستبيّن هذه الوثيقة بالمقارنة بوثيقة التأسيس عام 1985 مدى تأثر الوثيقة الأولى بولاية الفقيه، وبالثور ة الإسلامية في إيران على مستوى المصطلحات والتوجهات، في حين ستبيّن الوثيقة الثانية

---

(22) مقابلة مع النائب والوزير محمد فنيش، وردت في: أبو رضا، ص 351.

(23) قاسم، ص 79.

مدى اقتراب الحزب في تجربته وفي رؤيته الفكرية والسياسية من الخصوصية اللبنانية، كما عبّرت عن ذلك مصطلحات هذه الوثيقة وبنودها.

لعل البرامج الانتخابية التي خاض الحزب على أساسها الانتخابات النيابية في أعوام 1992 و1996 و2000 و2005 و2009، تكشف معظم التعديلات التي أدخلها الحزب على خطابه السياسي، وتحوُّل رؤيته للواقع اللبناني ذي التعددية الدينية والسياسية من جهة أخرى، ولتحالفاته السياسية الداخلية (وثيقة التفاهم مع التيار الوطني الحر) ورؤيته للمقاومة ضد الاحتلال الإسرائيلي. كما جاء في وثيقته السياسية الثانية.

كان «حزب الله» في بدايات عمله يؤكد كونه حركة إسلامية تتجاوز الأساس الطائفي الشيعي ومعه البعد الوطني اللبناني. وكان الحزب أقرب إلى الرؤية الإسلامية التقليدية التي لا تعترف بالحواجز الجغرافية أو الإقليمية بين المسلمين. وهذا ينسجم على مستوى آخر مع رؤية الولي الفقيه لبلاد المسلمين ولوحدة الثورة الإسلامية. ولم يعترف «حزب الله» بالنظام اللبناني «لكونه محكومًا بطريقة غير إسلامية». وتسبب هذا الالتحاق بمفهوم الثورة الإسلامية بتعارض تحوّل توترًا ثم صراعًا بين «حزب الله» وحركة سياسية شيعية أخرى هي «حركة أمل» التي كانت تتعامل مع لبنان من خلال تكوينه الطائفي، وتسعى كما جاء في ميثاقها ومن خلال تجربة الإمام الصدر نفسه إلى إلغاء الطائفية، وإلى مساواة الشيعة بأقرانهم من الطوائف الأخرى. يقول الشيخ صبحي الطفيلي، أول أمين عام لحزب الله، في معرض المقارنة بين الحزب وبين الحركة: «إن حركة أمل هي حركة لبنانية تسعى وراء حلول للمشاكل اللبنانية في إطار الممكن. وفي إطار موازين القوى في لبنان والنابعة من الاقتناع الداخلي بكونها حركة لبنانية. بينما حزب الله لا يرى نفسه حركة لبنانية، بل حركة إسلامية، والمشكلة اللبنانية تهمه كمشكلة في الساحة الإسلامية، وبين خطي التمايز هذين هناك فارق كبير»[24]. كان الأمر كذلك في بدايات الإعلان عن «حزب الله» في عام

(24) مقابلة مع الشيخ صبحي الطفيلي، جريدة العهد، الناطقة بلسان حزب الله، 25/ 10/ 1985.

1985. قبل أن تبدأ التحولات التي أشرنا إليها والتي أخذت «حزب الله» باتجاه ما سمي تارة الواقعية، وطورًا اللبننة. لكن هذه التحولات، مهما قيل في توصيفها كانت في الواقع بداية الابتعاد من أولوية الثورة الإسلامية، من دون التخلي عن التزام ولاية الفقيه عقائديًا ونظريًا باعتبارها أساسًا للحكم الإسلامي. وكانت هذه التحولات عمليًا بداية الانخراط في معادلات الواقع اللبناني، والاقتراب من أطروحات الإمام موسى الصدر في شأن لبنان. وهي أطروحات تفصيلية لم تتناولها ولاية الفقيه. لذا بقيت هذه الولاية فعليًا في إطار الاستراتيجيات العامة، ولم تتطرق إلى تفاصيل إدارة المشاركة السياسية لحزب الله، ولا إلى تحالفاته، أو علاقاته بالأطراف والقوى السياسية والطائفية الأخرى في لبنان. هكذا بدأ الابتعاد التدريجي من «اللون الإيراني» في مشهدية «حزب الله». فتراجع الحديث عن العلاقة العضوية بإيران، وأصبح العلم اللبناني يُرفع في احتفالات الحزب، بديلًا من علم الجمهورية الإسلامية في مؤسساته الإعلامية والاجتماعية والخدماتية، حتى في مقر قيادته. وباتت احتفالات الحزب تبدأ بالنشيد الوطني اللبناني[25]، وبات خطاب الحزب وأناشيد المقاومة يشددان على البعد الوطني لهذه المقاومة، وعلى التضحية من أجل تراب الوطن، ومن أجل سيادته واستقلاله[26].

---

(25) أبو رضا، ص 380 - 381.

(26) الأناشيد التي أطلقتها في السنوات العشر الأخيرة خصوصًا بعد التحرير في عام 2000 الفِرق الفنية التابعة لحزب الله أو المؤيدة له، والتي ذاع صيتها عبر وسائل إعلام حزب الله وفي احتفالاته الشعبية الواسعة، وعبر الكاسيت والـ CD تبيّن أنها تأثرت هي أيضًا بتحولات الانفتاح التي مر بها حزب الله. فبدأت هذه الأناشيد تتحول من التركيز على القضايا الدينية والاعتقادية وعلى رثاء الشهداء في الماضي الإسلامي، إلى التركيز على قيم لم تكن مألوفة في أدبيات حزب الله عند انطلاقته، ولا في خطابه الأيديولوجي والتعبوي. إذ بدأت تلك الأناشيد تتحدث عن الارتباط بلبنان وعن التضحية في سبيله، وعن جباله الصلبة والشامخة من أقصى الجنوب إلى الشمال، وعن لبنان الذي لم يرضخ للغزاة ولم يستسلم، وعن الوحدة بين الطوائف التي تشكّل سدًا منيعًا وقوة للبنانيين. هكذا تحولت «التعبئة» الفنية أيضًا إلى أيديولوجيا لبنانية بعد أن كانت تتغذى من الأيديولوجيا الإسلامية فحسب. وبات لبنان هو الهدف الذي يريد حزب الله الدفاع عنه بشكل صريح وواضح. وإذا أدركنا أن هذه الأناشيد المكتوبة بلغة عامية محببة إلى المزاج الشعبي يسمعها عشرات الآلاف من اللبنانيين المؤيدين لحزب الله، أمكن القول بهذا الاتجاه نحو تعزيز الثقافة الوطنية اللبنانية بين أنصاره ومؤيديه. فهذه أنشودة تتحدث عن الأرض التي هي «جنة بعيون المقاومين» والتراب الذي تحنّى بالدم والمقاوم المغروم بتراب بلاده وذلك =

إذًا لم يعد حزب الله حركة إسلامية تريد إسقاط النظام اللبناني، وتسعى إلى إقامة نظام إسلامي مكانه (بما ينسجم باعتقادنا مع ولاية الفقيه)، بل أصبح حركة مقاومة إسلامية وحزبًا سياسيًا إسلاميًا جعل مقاومة الاحتلال هدفًا رئيسًا صلبًا لا تراجع عنه، في مقابل «ليونة» واضحة في سياساته الداخلية في التعامل مع النظام نفسه ومع القوى السياسية والطائفية الأخرى. وسيعبّر أمين عام حزب

= كله «على حبك يا موطنا». وفي مناسبة أخرى يتغنى الشعر العامي بلبنان «الحب الهني، وصرخة وطن هز الدني، وحياة صخر جبالنا، شعبك بطل ما بينحني».

وللبنان الوطن نصيب مباشر من المديح والتضحية في سبيله، فـ: «لبنان لو طال المدى، وجاروا على الأرض العدا، يوم الفدا، شعبك فدى، بحب الوطن قلبو غني». «وفي قصيدة أخرى «لبنان يا رمز الخلود، أنت الحلا بكل الوجود، يوم الوغى عندك أسود، بتحمي الجرس والميدني (الوحدة الوطنية)». و«بفديكي يا أرض بلادي، بالدم والروح وما منرضى نخضع»، إلى تحدي المحتل في لبنان الذي لن يستطيع احتلاله أو البقاء فيه: «فلبنان أكبر من هيك، ولبنان شوكة بعينيك، يا صهيون لا تواجهنا بالنار منحرق ايديك».

في ذكرى التحرير في عام 2000 يصدح نشيد «نصرك هز الدني، شعبك ما بينحني، بالدم محصني أرضك يا لبنان». وصولًا إلى «عنك ما في بدل يا أغلى الأوطان (...) وما يهمك يا وطن مهما كان الثمن سيفك طول الزمن عالي بالميدان». ومن خلال العودة إلى تهديد المحتل تنطلق أغنية «هيهات يا محتل هيهات الصخر الصامد بجبال بلادي يلين»، إلى القول: «على حب الأرض ربينا، من يوم لكنا صغار، ودروب المجد مشينا وكبار بقينا كبار...».

أما ذروة التأكيد على هذا الانتماء إلى لبنان والدفاع عنه والإشادة بجباله وأرزه وشموخه وتاريخه... ففي رسالة أمين عام حزب الله السيد حسن نصر الله إلى المقاومين في أثناء الحرب في صيف 2006 التي يخاطبهم فيها قائلًا: «...أنتم خلود الأرز في قممنا، وتواضع سنابل القمح في ودياننا، أنتم الشموخ كجبال لبنان الشامخة، العاتية على العاتي والعالية على المستعلي...».

هكذا تتكرر موضوعات: الوطن والأرض والجبال والتضحية والتراب والعدو والفداء، وأغلى الأوطان، وبذل الدم، وحب الوطن، وحماية الأرض ... في معظم الأناشيد التي أطلقتها فرق الحزب الفنية أو المؤيدة له خصوصًا بعد التحرير في عام 2000 والتي ستحظى بإعجاب كثيرين بحيث لا يكاد يخلو منها بيت من بيوت الشيعة في لبنان.

إن تلك الأناشيد التي اتسع انتشارها وعددها منذ التحرير في عام 2000 وفيها تلك الشعارات كلها عن لبنان وجباله وترابه والدفاع عن أرضه، سوف تترك بكل تأكيد تأثيرًا مهمًا في ذاكرة وقلوب من يستمع إليها ويشاهدها ويرددها في معظم الأوقات، وهو التأثير الذي يقال فيه إنه هو الذي يساهم في تشكيل الوعي الوطني. هذا إضافة إلى أن معظم «الكليبات» المصورة التي يتبناها الحزب ويعرضها على شاشة المنار مرارًا لا تخلو من أكثر من مشهد يرتفع فيه العلم اللبناني الذي يحمله طفل أو شاب أو مقاوم، كما تظهر دائمًا صورة الجندي اللبناني في تلك الكليبات المصورة... راجع: Sabrina Mervin (dir.), *Le Hezbollah: Etat des Lieux* (Paris: Sindbad-Actes Sud, 2008).

الله السيد حسن نصر الله بوضوح عن هذا التغير في رؤية الحزب بين أولويته «الإسلامية» وأولويته «اللبنانية»: «... إن معتقد حزب الله وخطه السياسي في لبنان مبني [مبنيان] على أساس الانفتاح وتمتين العلاقات مع جميع الفرقاء والجماعات، دينية كانت أم سياسية أم طائفية. إن لبنان بحاجة إلى تعاطف أبنائه، وتعاون أحزابه وتجمعاته السياسية والدينية والطائفية، والاعتراف بالآخر...»[27].

اعتُبرت «الرسالة المفتوحة للمستضعفين» التي أعلن فيها حزب الله توجهاته الفكرية وأهدافه السياسية في عام 1985 الوثيقة الأساس الصادرة عن الحزب، التي حددت مبادئه الأيديولوجية وأهدافه السياسية. وبقيت هذه الوثيقة الفكرية/ السياسية الرسمية الوحيدة للحزب، قبل أن تصدر وثيقته الثانية في عام 2009 . وإذا كنا لا نريد التوسع في مناقشة التغيرات كلها بين الوثيقتين في رؤية الحزب للأوضاع العربية والدولية، لأنها تتجاوز بحثنا فإننا سنقتصر على ما يتعلق بلبنان وحده وبرؤية الحزب لطبيعة مشاركته ولتجربته السياسية ورؤيته لمستقبل هذا النظام:

- الموقف من النظام اللبناني: اعتبر «حزب الله» في وثيقته الأولى أي «الرسالة المفتوحة» في عام 1985 النظام اللبناني «صنيعة الاستكبار العالمي، وجزءًا من الخارطة السياسية المعادية للإسلام (...) تركيبة ظالمة في أساسها، لا ينفع معها أي إصلاح أو ترقيع، بل لا بد من تغييرها من جذورها». لذا دعت الوثيقة «إلى نظام متحرر من التبعية للغرب، يقرره الشعب بمحض اختياره وحريته، ويطمح أن يُعتمد النظام الإسلامي في لبنان على قاعدة الاختيار الحر للشعب...».

- توجه «حزب الله» في تلك الرسالة التي أعلن فيها عن وجوده وعن هويته «إلى المستضعفين الأحرار» من دون تحديد المكان الذي يعيش فيه هؤلاء المستضعفون (الأممية والعالمية). أما لبنان فليس له أي خصوصية

---

(27) مقابلة مع السيد حسن نصر الله، وردت في: أبو رضا، ص 389.

معينـة، ولا يفـرض وجود الحزب فيـه أي التـزام معين تجاهه «فنحـن في لبنان لسنـا حزبًا تنظيميًـا مغلقًـا، ولسنا إطـارًا سياسيًا ضيقًـا، بل نحن أمـة ترتبط في أنحـاء العالم بالمسلمين برباط عقائدي وسياسـي متين هو الإسلام، وما يصيب المسلميـن فـي أفغانستان أو العـراق أو الفيليبيـن نتحرك لمواجهتـه انطلاقًا من واجب شرعي أساسًا».

- يرفـض الحـزب «المعارضة الشـكلية للنظـام القائم التـي تتحرك ضمن خطوط حمر فرضتها القوى المستكبرة، والتي لا بد وأن تلتقي في نهاية المطاف مع النظام القائم. وكل طرح للإصلاح السياسي في ضوء النظام الطائفي لا يعني الحزب بشيء، كما لا يعنيه تمامًا تشكيل أي حكومة أو اشتراك أي شخصية في أي وزارة تمثّل جزءًا من النظام الظالم».

أمـا القوات الدوليـة العاملة فـي جنوب لبنـان فيراها بيان الحـزب «قوات متواطئـة ومرفوضـة (...) وقـد يضطـر إلـى معاملتهـا كمـا تُعامل قـوات الغزو الصهيوني على حد سواء».

أما فـي الوثيقة الثانيـة فباتت التغيـرات في النظـرة إلى لبنان على الشـكل التالي:

- التأكيـد على الانتماء للبنان «وطن الآبـاء والاجداد». في مقابل تهميش هذا الانتمـاء اللبناني فـي الوثيقة الأولـى. إذ جاء فـي الوثيقة الثانيـة: «إن لبنان هو وطننا ووطن الآبـاء والأجداد، كما هو وطن الأبنـاء والأحفاد وكل الأجيال الآتية، وهو الوطـن الذي قدّمنا من أجـل سيادته وعزته وكرامتـه وتحرير أرضه أغلى التضحيات وأعز الشهداء. هذا الوطن نريده لكل اللبنانيين على حد سواء، يحتضنهم ويتسع لهم ويشمخ بهم وبعطاءاتهم».

- مـن أهـم الشـروط لقيام وطـن من هـذا النـوع واستمـراره أن تكون له دولة عادلة وقادرة وقوية، ونظام سياسي يمثّل بحق إرادة الشـعب وتطلعاته إلى العدالـة والحرية والأمـن والاستقـرار والرفاه والكرامـة، وهذا ما ينشـده جميع اللبنانيين ويعملون من أجل تحقيقه ونحن منهم.

- إن المشكلة الأساس في النظام السياسي اللبناني التي تمنع إصلاحه وتطويره وتحديثه بشكل مستمر هي الطائفية السياسية. كما أن قيام النظام على أسس طائفية يشكّل عائقًا قويًا أمام تحقيق ديمقراطية صحيحة يمكن على ضوئها أن تحكم الأكثرية المنتخَبة وتعارض الأقلية المنتخَبة، ويُفتح فيها الباب لتداول سليم للسلطة بين الموالاة والمعارضة أو الائتلافات السياسية المختلفة. ولذلك فإن الشرط الأساس لتطبيق ديمقراطية حقيقية من هذا النوع هو إلغاء الطائفية السياسية من النظام، وهو ما نص «اتفاق الطائف» على وجوب تشكيل هيئة وطنية عليا لإنجازه.

- طالما أن النظام السياسي يقوم على أسس طائفية فإن الديمقراطية التوافقية تبقى القاعدة الأساس للحكم في لبنان، لأنها التجسيد الفعلي لروح الدستور ولجوهر ميثاق العيش المشترك.

من هنا فإنّ أي مقاربة للمسائل الوطنية وفق معادلة الأكثرية والأقلية تبقى رهن تحقق الشروط التاريخية والاجتماعية لممارسة الديمقراطية الفعلية التي يصبح فيها المواطن قيمة بحد ذاته.

إن الدولة التي نتطلع إلى المشاركة في بنائها مع بقية اللبنانيين هي، كما تؤكد الوثيقة الثانية:

- الدولة التي تصون الحريات العامة، وتوفر الأجواء الملائمة كلها لممارستها.

- الدولة التي تحرص على الوحدة الوطنية والتماسك الوطني.

- الدولة القادرة التي تحمي الأرض والشعب والسيادة والاستقلال، ويكون لها جيش وطني قوي ومقتدر ومجهّز، ومؤسسات أمنية فاعلة وحريصة على أمن الناس ومصالحهم.

- الدولة القائمة في بنيتها على قاعدة المؤسسات الحديثة.

- الدولة التي تلتزم تطبيق القوانين على الجميع في إطار احترام الحريات

العامة والعدالة في حقوق وواجبات المواطنين، على اختلاف مذاهبهم ومناطقهم واتجاهاتهم .

- الدولة التي يتوافر فيها تمثيل نيابي سليم (...) يحقق أوسع تمثيل ممكن لمختلف شرائح الشعب اللبناني.

- الدولة التي تعتمد على أصحاب الكفاءات العلمية والمهارات العملية وأهل النزاهة بغض النظر عن انتماءاتهم الطائفية.

- الدولة التي تتوافر فيها سلطة قضائية عليا ومستقلة.

- الدولة التي تعتمد وتطبق مبدأ الإنماء المتوازن بين المناطق، وتعمل على ردم الهوة الاقتصادية والاجتماعية بينها.

- الدولة التي تهتم بمواطنيها، وتعمل على توفير الخدمات المناسبة لهم من التعليم والطبابة والسكن إلى تأمين الحياة الكريمة، ومعالجة مشكلة الفقر، وتوفير فرص العمل وغير ذلك.

- الدولة التي تُوْلي الوضع التربوي الأهمية المناسبة خصوصًا لجهة الاهتمام بالمدرسة الرسمية، وتعزيز الجامعة اللبنانية على كل صعيد، وتطبيق إلزامية التعليم إلى جانب مجّانيته.

«إن قيام دولة بهذه المواصفات والشروط هدف لنا ولكل لبناني صادق ومخلص، ونحن في حزب الله سنبذل كل جهودنا وبالتعاون مع القوى السياسية والشعبية المختلفة التي تشاركنا هذه الرؤية من أجل تحقيق هذا الهدف الوطني النبيل...»[28].

إن مواصفات هذه الدولة المنشودة بالنسبة إلى «حزب الله»، ليست جديدة، وهي ليست خاصة برؤيته الإسلامية للدولة، حيث تكررت مثل هذه

(28) يمكن مراجعة نص الوثيقتين الأولى والثانية كاملًا على أي من مواقع حزب الله الإعلامية.

المواصفات في أدبيات أحزاب لبنانية كثيرة من الاتجاهات السياسية كافة. ولا يختلف اللبنانيون ولا أحزابهم ولا حتى طوائفهم من حيث المبدأ على المواصفات السابقة للدولة.

تحالف «حزب الله» في الانتخابات النيابية كلها التي خاضها منذ عام 1992 إلى اليوم (2012) مع مرشّحين مسيحيين ومع مرشّحين من المسلمين السُنّة، الذين انضموا بعد فوزهم إلى كتلة «حزب الله» البرلمانية في مجلس النواب اللبناني. ومن أبرز هذه التحالفات «وثيقة التفاهم» السياسية التي وقّعها الحزب مع «التيار الوطني الحر» (ميشال عون) التي تضمنت نظرة الطرفين إلى النظام السياسي في لبنان وإلى النظام الانتخابي وإلى علاقات لبنان بسورية وإلى دور المقاومة ضد الاحتلال الإسرائيلي (...) ومن الملاحظ أن بعض ما جاء في «وثيقة التفاهم» في شأن النظام اللبناني والديمقراطية التوافقية تكرر هو نفسه بعد ثلاث سنوات في وثيقة الحزب الثانية في عام 2009. فالديمقراطية التوافقية «تبقى القاعدة الأساس للحكم في لبنان، لأنها التجسيد الفعلي لروح الدستور، ولجوهر ميثاق العيش المشترك. من هنا فإن أي مقاربة للمسائل الوطنية وفق معادلة الأكثرية والأقلية تبقى رهن تحقق الشروط التاريخية والاجتماعية للممارسة الديمقراطية الفعلية التي يصبح فيها المواطن قيمة بحد ذاته. وإصلاح قانون الانتخاب وانتظام الحياة السياسية في لبنان يستوجبان الاعتماد على قانون انتخاب عصري، قد تكون النسبية أحد أشكاله الفاعلة، بما يضمن صحة وعدالة التمثيل الشعبي ويساهم في تحقيق الأمور التالية. ومن اللافت أن يتبنى الحزب الدعوة إلى «المجتمع المدني» لا الإسلامي في هذه الوثيقة التي جاء فيها: «تفعيل عمل الأحزاب وتطويرها وصولًا إلى قيام المجتمع المدني. والحد من تأثير المال السياسي والعصبيات الطائفية. أما بناء «الدولة العصرية» (وليس الدولة الإسلامية) فيتطلب اعتماد معايير العدالة والتكافؤ والجدارة والنزاهة. والقضاء العادل والنزيه، وإقامة دولة الحق والقانون والمؤسسات...».

تجاوز «حزب الله» عمليًا ومن خلال تجربته ومشاركته السياسية في

السنوات الفاصلة بين وثيقته الأولى في عام 1985 ووثيقته الثانية في عام 2009، معظم ما جاء في الوثيقة الأولى، بحيث كانت الوثيقة الثانية انعكاسًا لتلك التجربة أكثر مما كانت تطلعًا إلى ما يريد الحزب أن يقوم به. وذلك خلافًا للوثيقة الأولى التي صدرت قبل أن يكون للحزب أي تجربة وأي ممارسة سياسية. من هنا كانت الوثيقة الأولى أكثر تأثرًا بالجانب الأيديولوجي لولاية الفقيه، في حين كانت الثانية أكثر انسجامًا مع الواقع اللبناني ومع تطور تجربة الحزب في هذا الواقع وتعقيداته الطائفية والسياسية. لنأخذ بعض الأمثلة على هذا الانتقال من الأيديولوجي إلى الواقعي في الوثيقة الثانية التي «قدّمت أفكار حزب الله بثوبه اللبناني»[29]. إن إعلان الحزب الانتماء إلى لبنان هو ما استجد باعتباره نصًا مكتوبًا:

- إن ولاية الفقيه باتت من أمور العقيدة، وعدم الزام المجتمع اللبناني التعددي بمستلزماتها السياسية.

- تجاوز الحزب الطرح الشمولي الذي يقفز فوق الطوائف والمذاهب والأوطان إلى المشاركة في النظام اللبناني وإلى الاهتمام بالتنوع الطائفي والمذهبي فيه.

- إصلاح النظام السياسي وإلغاء الطائفية السياسية والدعوة إلى الديمقراطية التوافقية وبناء الدولة العادلة والقوية والمزاوجة بين الجيش والمقاومة.

- طرح بعض القضايا غيرالمألوفة في أدبيات الحركات الإسلامية مثل «هجرة المسيحيين التي يعاني منها المجتمع في المشرق العربي»، حيث تلقي هذه القضية بالنسبة إلى وثيقة الحزب «مسؤولية خاصة على عاتق الحركات السياسية، ولا سيما الإسلامية منها للمساعدة في معالجة هذه المشكلة والحؤول دون تفاقم هذه الظاهرة»[30].

(29) علي فياض، «ندوة سياسية: قراءة في وثيقة حزب الله،» جريدة النهار، 17/ 2/ 2010.
(30) أبو رضا، ص 421 - 431.

إن مـا يمكـن استنتاجـه مما جـاء فـي وثيقـة الحـزب الثانية ومـن برامجه الانتخابية ومـن تحالفه مع قـوى سياسية غيـر إسلامية، ومن نظرتـه إلى الدولة «العصريـة» التي ينشـدها، إضافـة إلى اهتمامـه بالتنـوع الطائفـي وحرصه عليه مع تأكيده علـى الدعوة إلى إلغـاء الطائفية السياسية لإصلاح النظـام اللبناني... إن مـا تقدّم كله يعنـي أن «حزب الله» غـادر خلال تجربته القصيرة (نحو عشـر سنـوات: بيـن عامـي 1982 و1992، أي بيـن انطلاقـه باعتباره حركـة مقاومة بعد الاحتلال الإسرائيلي لبنان وخيار مشـاركته في العملية السياسية البرلمانية) الرؤية الإطلاقية ذات المرجعية الإسلامية التقليدية، إلى واقعية شديدة في رؤية النظام اللبناني وفي كيفية التعامل معه. وفي ضرورة الإصلاح بدلًا من التغيير أو حتى التفكير في محاولة القضاء على هذا النظام.

لا يبدو فـي الحقيقـة الارتباط العضوي بيـن هذا التحـول وعلاقة الحزب بولايـة الفقيه. فكما أشـرنا فـي البداية، ليست ثمـة نصوص أو أدبيـات لا على مستوى «حـزب اللـه» ولا على مستـوى ولاية الفقيه تحـدد طبيعـة العلاقة بين هذه القيادة ومن يتبعها في بلد آخر غير إيـران. لكن يبدو أن ما ذكره بعض قادة الحزب في ما نشـروه، أو في بعض المقابلات التي أجروها صحيح في اقتصار تلك العلاقة على ما سمي «الاستراتيجيات العامة». مثل قرار المشـاركة أو عدم المشـاركة في الانتخابـات. أما مع مـن يتحالف الحـزب ومع مـن لا يتحالـف، أوهـل يوقّع وثيقـة تفاهم مـع «التيار الوطنـي الحـر» أو لا يوقّع، فتلـك مسائل تقررها قيـادة الحزب في لبنـان. وهذا ما يمكـن استنتاجه مـن كل ما سبق على مستوى علاقة حزب الله بولاية الفقيه.

أمـا علاقته بولاية الأمـة على نفسها فلم تكـن تحديًا مطروحًـا بالنسبة إلى الحزب، خصوصًـا أن أطروحة الشـيخ محمد مهدي شـمس الديـن هذه كانت كما سبق وذكرنا، أطروحة نظرية للحكم الإسلامي من جهة. ولـم تجد من جهة ثانية من يريد، أو يفكر فـي تطبيقها في لبنان، بلد الطوائف المتعددة وبلد النظام الطائفـي السياسي، بحيـث «خضع» حـزب الله في واقعيتـه لطبيعة هـذا النظام وتعامـل معه على أسـاس خصوصيته الطائفيـة، وليس على أسـاس أيديولوجية

حزب الله الإسلامية. لكن ما يمكن أن نضيفه أيضًا في هذا المجال أن حزب الله بات في الوقت نفسه أكثر اقترابًا في هذه التجربة السياسية التي خاضها منذ عام 1992 إلى اليوم (2012) من أطروحات السيد موسى الصدر، مؤسس حركة أمل في نهاية السبعينيات الذي دعا مبكرًا إلى اعتبار لبنان كيانًا ووطنًا نهائيًا لأبنائه وللشيعة خصوصًا. كما أكد الصدر احترام التعدد الطائفي، واعتبره ثروة لبنان الحضارية، وطالب بتشكيل مقاومة ضد إسرائيل. وشدد على الإنماء المتوازن. وربط قبل أكثر من أربعين عامًا بين إصلاح النظام السياسي وإلغاء الطائفية السياسية[31].

هكذا يكون «حزب الله» قد قام مبكرًا من خلال تجربة مشاركته السياسية في لبنان بتغليب «الخصوصية اللبنانية» على منطلقاته الأيديولوجية الإسلامية ذات الصلة بالثورة الإسلامية وبولاية الفقيه. فلبنان بلد ذو توازن دقيق وهش بين طوائفه، لا يمكنه أن يغيّر قانون الانتخاب على سبيل المثال إلا إذا أخذ بالاعتبار مخاوف الطوائف وهواجسها كلها... وهو نظام لا يسمح لأي طائفة ولا لأي مذهب بالسيطرة على مقاليد البلاد، ولا يسمح بالتالي لأي حركة إسلامية واقعية - مهما كانت مرجعيتها، أن تفعل ذلك أو حتى أن تفكر فيه.

---

(31) جاء في مقتطفات من ميثاق حركة أمل... إن حركة المحرومين... تؤمن بالحرية الكاملة للمواطن وتحارب دون هوادة كافة أنواع الظلم من استبداد وإقطاع وتسلط وتصنيف المواطنين وتعتبر أن نظام الطائفية السياسية في لبنان لم يعط ثماره وهو الآن يمنع التطور السياسي ويجمد المؤسسات الوطنية ويصنف المواطنين ويزعزع الوحدة الوطنية.

وتعتقد الحركة أن توفير الفرص لجميع المواطنين هو أبسط حقوقهم في الوطن وأن العدالة الاجتماعية الشاملة هي أولى واجبات الدولة...

.... إن حركة المحرومين هي حركة وطنية تتمسك بالسيادة الوطنية وسلامة أراضي الوطن وتحارب الاستعمار والاعتداءات والمطامع التي يتعرض لها لبنان والحركة هذه تعتبر أن التمسك بالسيادة وبالمصالح القومية وتحرير الأرض العربية وحرية أبناء الأمة هي من صميم التزاماتها الوطنية لا تنفصل عنه.

وغنيٌ عن القول أن صيانة لبنان الجنوبي والدفاع عن تنميته هو جوهر الوطنية وأساسها حيث لا يمكن بقاء الوطن بدون الجنوب ولا تصور المواطنية الحقة بدون الوفاء للجنوب، (راجع ميثاق حركة أمل، ومنشورات مركز الصدر للدراسات في بيروت على المواقع الإلكترونية).

المراجع

كتب

أبو رضا، حسين. التربية الحزبية الإسلامية: حزب الله نموذجًا. بيروت: دار الأمير للثقافة والعلوم، 2012.

الإمام الخميني وتجديد الفقه السياسي: أضواء على نظرية ولاية الفقيه. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكرالإسلامي، 2008.

الجناحي، جعفر بن خضر الحلي. كشف الغطاء عن خفيات مبهمات شريعة الغراء. أصفهان: [د. ن]، [د. ت].

رحال، حسين. إشكاليات التجديد: دراسة في ضوء علم اجتماع المعرفة. بيروت: دار الهادي، 2004.

ركن آبادي، غضنفر. الإسلام والنظام السياسي في الجمهورية الإسلامية الإيرانية. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2011.

شمس الدين، محمد مهدي. الأمة والدولة والحركة الإسلامية. بيروت: منشورات الغدير، 1990. (كتاب الغدير؛ 4)

______. نظام الحكم والإدارة في الإسلام. ط. 2. بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 1991.

______. . بيروت: قمدار الثقافة للطباعة والنشر، 1992.

______. نظام الحكم والإدارة في الإسلام. بيروت: دار حمد، 1955.

قاسم، نعيم. حزب الله: المنهج - التجربة - المستقبل. بيروت: دار الهادي، 2009.

نقاش، اسحاق. شيعة العراق. ترجمة عبد الإله النعيمي. دمشق؛ بيروت: دار المدى، 1996.

الفصل الرابع عشر

«حزب الله»: مشروع قراءة سوسيو - تاريخية(*)

سعود المولى

مقدمة: حزب الله حالة لبنانية شيعية خاصة

لا بد من القول بداية إن حزب الله هو الابن الشرعي لحالتين اثنتين لا يمكن لأي باحث تجاهلهما أو القفز فوق أهميتهما التاريخية الحاسمة:

الأولى، النظام السياسي الطائفي اللبناني وما ولّده من صنوف الغبن والحرمان والتهميش للمسلمين عمومًا وللمسلمين الشيعة تحديدًا، وما أوجده من معادلات الغلبة في الداخل (نظام الإمارة ثم القائمقاميتين ثم المتصرفية ولم يكن للشيعة فيهم أي دور، ثم دولة لبنان الكبير فدولة الاستقلال بقيادة المارونية السياسية، وكان فيها الشيعة على هامش القرار والمشاركة الفعلية)، والاستقواء بالخارج (نظام الحماية والامتيازات الأجنبية أيام الدولة العثمانية واستفادة كل الطوائف منه، باستثناء الشيعة، ثم نظام العلاقة بالخارج أيام الانتداب الفرنسي ثم الاستقلال وكان الشيعة

(*) هذا البحث مستل وملخص من دراسة أطول.

خارجه أيضًا)، وما خلّفه ذلك من توازنات داخلية - خارجية تمفصلت حول معادلتي الحرمان والمشاركة الإسلامية من جهة، وعقدة الخوف المسيحي على المصير من جهة أخرى، ما قاد إلى الحرب الأهلية بين عامي 1975 و1990 [1].

الثانية، الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين (1917 - 1948) والعدوان الإسرائيلي اليومي على أرض وشعب لبنان (منذ عام 1948 وحتى عدوان تموز/ يوليو 2006، مرورًا بالعدوان على مطار بيروت في 18 كانون الأول/ ديسمبر 1968، والعديد من الاجتياحات والغزوات والاحتلالات تفاوتت حجمًا وزمنًا: 1972 و1978 و1982 و1993 و1996 و1998 و2006 ... إلخ)، ووقع عبؤها الوحيد على الشيعة، وما ولّده ذلك أيضًا من ممانعة ومقاومة كان الجنوب أرضها وميدانها طوال القرن العشرين، خصوصًا منذ دخول قوات الثورة الفلسطينية وسيطرتها على الجنوب (في عام 1970)، ثم تشكيل أفواج المقاومة اللبنانية (أمل) 1974 - 1975.

من هاتين الحالتين التأسيسيتين للحراك الشيعي على مدى النصف الثاني من القرن العشرين، تولّدت سياقات متعددة ساهمت في رسم مسار «حزب الله» وبلورة صورته وتحديد خطوط مسيرته:

- سياق الثورة والمقاومة والممانعة في الوطن العربي ونموذجه الثورة الفلسطينية.

- سياق الأهواء القومية والأممية التي استبدت بالمسلمين اللبنانيين ردًا

(1) في شأن النظام الطائفي اللبناني والتيارات السياسية الطائفية في لبنان، يرجى العودة إلى المراجع الآتية: وجيه كوثراني، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي (بيروت: مؤسسة بحسون للنشر والتوزيع، 1986)؛ كمال الصليبي، بيت بمنازل كثيرة: الكيان اللبناني بين التصوّر والواقع، ترجمة عفيف الرزاز، ط. 4 (بيروت: دار نوفل، 2007)؛ باسم الجسر، الصراعات اللبنانية والوفاق (1920-1975) (بيروت: دار النهار، 1981)، وزين نور الدين زين، الصراع الدولي في الشرق الأوسط وولادة دولتي سوريا ولبنان (بيروت: دار النهار، 1977).

على ما رأوه ظلمًا في تشكيل الكيان اللبناني واندراج الشيعة في هذا الصراع على الهوية بين اللبنانية والعروبة[2].

- سياق الفقه السياسي الشيعي العام (منذ زمن غيبة الإمام المهدي) وأعلامه المعاصرين الكبار وتياراته وأجنحته وصولًا إلى الصراع بين فقه الإصلاح (وأعلامه الكبار مثل النائيني والبروجردي والخوئي ومحسن الحكيم وموسى الصدر ومحمد مهدي شمس الدين) وفقه ولاية الفقيه (الذي أسس له الإمام الخميني وتأسس عليه حزب الله)[3].

- سياق النموذج الحزبي الشيعي (حزب الدعوة في العراق وامتداداته اللبنانية) وهو نموذج مستمد من تجارب الأخوان المسلمين ومن حزب التحرير تحديدًا إنما بخصوصية شيعية[4] .

- سياق النموذج الثوري (الإنقلابي) الإيراني، من خلال نظرية الإمام الخميني في ولاية الفقيه المطلقة ودورها في تشكيل الحزب بواسطة الحرس الثوري.

لا يمكن إعطاء صورة واضحة عن حقيقة «حزب الله» من دون الأخذ بالاعتبار العاملين الأساسيين المذكورين والسياقات الفرعية مجتمعة متداخلة متكاملة، إذ من دون ذلك تبقى النظرة مجتزأة والمعالجة غير مكتملة. ونحن سنحاول شرح هذه العوامل والسياقات من دون تسلسل أو تمرحل وإنما في إطار رؤية أشمل تنطلق من الموقف الإسلامي والوطني في لبنان كما جسّده

---

(2) لقراءة تفصيلية عن هذه المرحلة وسياقاتها انظر: سعود المولى، «الفكر الديني لبنانيًا، مدخل إلى تاريخ الذهنيات وتطورها» في: سعود المولى، ممارسة الوحدة في التنوع (بيروت: جامعة القديس يوسف، كلية العلوم الدينية، 2010)، ص 81-108.

(3) انظر خصوصًا: وجيه كوثراني، بين فقه الإصلاح الشيعي وولاية الفقيه: الدولة والمواطن (بيروت: دار النهار، 2006).

(4) لقراءة تفصيلية في شأن حزب الدعوة في العراق ولبنان انظر دراستي: «رفاق النجف الثوريون،» ورقة قدمت إلى: مؤتمر مكانة النجف الفكرية والعلمية والدينية، معهد العالم العربي، باريس - فرنسا، 21-22 آذار/ مارس 2013.

تراث الإمامين موسى الصدر ومحمد مهدي شمس الدين، لإبراز كيفية تشكيل «حزب الله» لحالة قطيعة وليس لحالة استمرارية مع هذا التراث، وتأسيسه لحالة بديلة هي حالة هجين لا تستقيم صورته من دون ارتباط مطلق بالخارج (إيران) عقائديًا وماديًا.

أولًا: الإمام السيد موسى الصدر في لبنان

كان لمجيء الإمام موسى الصدر إلى لبنان[5]، أعظم الأثر في إعادة تكوين الطائفة الشيعية وفق رؤية بعيدة عن التقليد الشيعي وعن العلمانية الحزبية في آن معًا.

قبل مجيء الإمام الصدر، لم يكن للعلماء دور يذكر، حيث أفسحوا المجال لتفرد الزعامات التقليدية في الساحة السياسية، وقد» اكتفوا بتقديم الوعظ والإرشاد والمواعظ التي تبعد الشباب عن كل حركة سياسية أو ثورة تستوجب عقاب الدولة، وتورطهم فيما تورطوا به أيام حكم الجزارّ مغامرات ومجازفات، كادت في نهايتها، ان تبيدهم وتستأصلهم، قتلًا وجوعًا وتشريدًا»[6].

وفي الفترة التي جاء فيها الإمام الصدر «شهدت إقبالًا على طلب العلم في النجف من أبناء العلماء وأحفادهم حفاظًا على التراث ومن أبناء الفلاحين بحثًا

---

(5) ولد الأمام موسى الصدر في 15 آذار/ مارس 1928 في مدينة قم الإيرانية، لكنه يتحدّر من عائلة دينية لبنانية (شرف الدين) تمتد بجذورها إلى قرية شحور (من قرى قضاء صور في جنوب لبنان) التي هربت منها بعد مجازر أحمد باشا الجزار خلال أعوام 1762- 1783... تلقى دروسه الابتدائية والثانوية إلى جانب الدراسة الدينية في كلية قم للفقه، تابع دراسته الجامعية في كلية الحقوق في جامعة طهران. انتقل إلى العراق بعد وفاة والده في عام 1954 وبقي في النجف الأشرف أربعة أعوام يدرس على المراجع الكبار السيد محسن الحكيم والسيد الخوئي والشيخ محمد رضا آل ياسين. زار لبنان أول مرة في عام 1955 فتعرف إلى عائلته في بلدتي شحور ومعركة بجنوب لبنان... وبعد وفاة السيد عبد الحسين شرف الدين، قدم الإمام الصدر في عام 1959 إلى لبنان وأقام في مدينة صور التي انطلق منها للعمل.. في شأن السيد موسى الصدر وتاريخ العائلة، راجع: سعود المولى، العدل في العيش المشترك (بيروت: جامعة القديس يوسف، معهد الدراسات الإسلامية المسيحية، 2003)، ص 228.

(6) علي الزين، للبحث عن تاريخنا (بيروت: [د. ن]، 1973)، ص 30 .

عن تحقيق الذات دينيًا ودنيويًا»[7]، كان لهذا الإقبال على العلوم الدينية الأثر الكبير في أوضاع الطائفة الشيعية خصوصًا، ولبنان عمومًا، بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران التي أعادت الاعتبار لمكانة وموقع رجل الدين في الحياة العامة. إن غياب علماء الدين عن الحياة السياسية اللبنانية بشكل عام والشيعية بشكل خاص فسح في المجال أمام تفرد الزعامات الشيعية في العمل السياسي قبل أن تأتي الأحزاب العلمانية وتتقاسمه معهم في بداية الأمر ثم تمارس عليهم شبه إقصاء في مرحلة لاحقة. وكان على الإمام الصدر أن يشق طريقه بين هذين الفريقين، طريق ينأى به عن الزعامات الشيعية التقليدية وعن الأحزاب السياسية على حدٍ سواء.

كانت هذه العوامل من أبرز الأسباب التي أدّت دورًا في إيجاد المناخات الملائمة لحراك سياسي شيعي، وإلى نهضة مدنية وعملية تسييس كبيرتين. لكن مجيء الإمام الصدر كان من أكثر العوامل وأهمها في تسييس الطائفة الشيعية وتوحيدها باعتبارها طائفة وجماعة سياسية لنيل حقوقها ورفع الحرمان والغبن اللاحقين بها[8].

ثانيًا: السيد موسى الصدر في إطار الفقه السياسي الشيعي المعاصر

حمل السيد موسى الصدر منذ عاد إلى لبنان تراث السيد عبد الحسين شرف الدين[9]، وتمايز في ذلك عن أقرانه ورفاقه الذين أسسوا «حزب الدعوة»

(7) هاني فحص، الشيعة والدولة في لبنان: ملامح في الرؤية والذاكرة (بيروت: دار الأندلس، 1996)، ص 53.

(8) في شأن الحركة الشيعية، انظر: محمد مهدي شمس الدين، الوصايا (بيروت: دار النهار، 2002).

(9) أي التراث الوطني اللبناني المستند إلى عروبة حضارية لا لبس فيها ولا غبار عليها... فالسيد موسى الصدر هو من أسرة المرجع السيد عبد الحسين شرف الدين (1873-1957) الذي اشتهر لبنانيًا وعربيًا بمواقفه الوطنية الداخلية من جهة وبموقفه من الوحدة الإسلامية والعروبة الثقافية ثانيًا خصوصًا لجهة توكيده عروبة شيعة لبنان والعراق والخليج، وتميّز التشيع العربي بانتمائه إلى الوطن العربي من حيث أنساب القبائل والعشائر الشيعية، كما من حيث كفاح الشيعة العرب إلى جانب مواطنيهم =

في النجف الأشرف (بين عامي 1957 و1959 وهو تاريخ وفاة شرف الدين وعودة الصدر إلى لبنان)[10]..

من المعروف أن والده السيد صدر الدين الصدر قاد حركة دينية إصلاحية تقدمية وارتبط اسمه بالنهضة الأدبية والثقافية للنجف والعراق ومن ثم إيران التي هاجر إليها وتزوج فيها وارتبط خلالها بأبرز أركان التيار التجديدي الإصلاحي في الحوزات الشيعية وقادة الإصلاحية الدستورية في التاريخ الشيعي[11]. والى هذا التراث ينتسب السيد موسى الصدر... وعاد موسى الصدر إلى قم (بعد دراسته الحقوق والاقتصاد في جامعة طهران العلمانية) أستاذًا محاضرًا في الفقه والمنطق، ومؤسسًا لأهم وأكبر مجلة إسلامية شيعية تنويرية إصلاحية مكتب إسلام[12] بدعم وتوجيه من آية الله شريعتمداري[13]. وكانت رئاسة الحوزة

= وإخوانهم ضد الاستعمار الخارجي، كما تشير إلى ذلك خصوصًا مواجهة البريطانيين في عام 1915، ثم ثورة النجف الأشرف في عام 1920، ثم انضمام شيعة لبنان إلى الثورة السورية الكبرى 1925. والمعروف عن السيد شرف الدين أنه وقف بقوة إلى جانب الثورة العربية الكبرى، وكان من المنادين بالوحدة السورية تحت راية الملك فيصل. وكان من المعارضين للوجود الفرنسي فكان له دور بارز في مؤتمر وادي الحجير (في عام 1920) بالحضّ على مقاومة الوجود الفرنسي في بلاد الشام. حكم عليه الفرنسيون بالإعدام غيابيًا وأحرقوا داره ومكتبته النفيسة، فاضطر إلى الهرب خارج لبنان. فسكن دمشق فترة من الزمن، وبعدها ذهب إلى مصر، ومنها إلى فلسطين وأقام في قرية تسمى (علما) قرب الحدود مع جنوب لبنان... وهو الذي استدعى السيد موسى الصدر للقدوم إلى لبنان ومواصلة دوره على المستويين اللبناني والعربي.

(10) بحسب معظم من أرخوا للإمام الصدر ونشاطه فإنه كان يتردد على لبنان في الأعوام (1955 - 1959) قبل قراره بالانتقال النهائي والاستقرار في صور بطلب من السيد شرف الدين.. وكان موسى الصدر قد عاد عند وفاة شرف الدين ثم غادر إلى النجف ليعود نهائيًا في عام 1959.

(11) عن هؤلاء المراجع، انظر دراسة سعود المولى: «رفاق النجف الثوريون،» ورقة قدمت إلى: مؤتمر مكانة النجف الفكرية والعلمية والدينية؛ وعن الفقه السياسي الشيعي عمومًا وأعلام الفقهاء المجددين عند الشيعة خصوصًا، انظر: الإمام والإمامة عند الشيعة، تحقيق يوسف أيبش (بيروت: دار الحمراء، 2003)؛ محسن كديور، نظريات الحكم في الفقه الشيعي: بحوث في الإمامة وولاية الفقيه (بيروت: دار الجديد، 2000)؛ أحمد الكاتب، تطور الفكر السياسي الشيعي: من الشورى إلى ولاية الفقيه (بيروت: دار الجديد، 1998)، وتوفيق السيف، ضد الاستبداد: الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة: قراءة في رسالة تنبيه الأمة وتنزيه الملة لشيخ الإسلام الميرزا محمد حسين الغروي النائيني (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1999).

(12) هاشمي رفسنجاني، حياتي (بيروت: دار الساقي، 2005)، ص 32-33

(13) محمد كاظم الحسيني الشريعتمداري (1905 - 1986): مرجع ديني شيعي إيراني =

الدينية في قم معقودة للمجدد الكبير السيد البروجردي[14] الذي لم يكن الإمام الخميني من أنصاره ومؤيديه بعكس الإمام محسن الحكيم[15] والإمامين الصدر

= كانت له أدوار دينية وسياسية كبيرة في إيران والعراق، كان من أهم إنجازاته السياسية في زمن الشاه رضا بهلوي إنقاذ الخميني من الإعدام. بعد قيام الثورة ورجوع الخميني وطرحه ولاية الفقيه عارضه في ذلك السيد شريعتمداري فاتهمه الخميني بالتآمر على الثورة وفرض عليه الإقامة الجبرية في منزله ومنعه من التدريس في الحوزة، وتعرّض أتباعه للقتل والتنكيل وتعرض هو للضرب والإهانة على يد الحرس الثوري وتم إحراق مكتبته وبعد تعرضه للمرض تم منع إسعافه وعلاجه فتوفي في بيته.. حاول السيد رضا الصدر (شقيق السيد موسى) تنظيم جنازة له في قم فمنع واعتقل وسُجن . وعن ذلك يقول الشيخ حسين منتظري في مذكراته: «لقد نسبوا إليه أعمالاً واتهامات ما أنزل الله بها من سلطان ومنها اختلقوا قصة كاذبة تقول إن السيد شريعتمداري بالتعاون مع صادق قطب زاده (وزير الخارجية حينئذ) أرادا اغتيال الإمام بزرع قنبلة في مقر إقامته في جماران وبعدما ألقي القبض على قطب زاده طلب منه السيد أحمد الخميني أن يعترف بهذه الأكاذيب في التلفزيون ويقول إن السيد شريعتمداري كان له يد في هذه المؤامرة ووعده أن يعفى عنه ويطلق سراحه لكنه بعدما ظهر في التلفزيون وتكلم، أعدم مباشرة! وفي الليل جيء بجنازة السيد شريعتمداري إلى مدينة قم وطلب حاج آقا السيد رضا الصدر منهم أن يعمل بوصية المرحوم ويصلي عليه ولكنهم منعوه!! وقد كتب السيد الصدر وجيزة محترمة ومؤدبة جدًا لا يهين فيها أحدًا يشرح فيها ما جرى على السيد شريعتمداري وكيفية اعتقاله (أي السيد الصدر)!! وستبقى هذه الوجيزة في التاريخ وتسبب براءة الناس منكم وسوف يقولون بأنّ السيد الخميني منع الصدر أن يصلي على جنازة المرجع «السيد شريعتمداري»!!. (انتهى كلام منتظري).

(14) هو السيد حسين بن السيد علي الطباطبائي البروجردي نسبة إلى بلده (بروجرد) في إيران (1875 - 1961)، أصبح الزعيم الديني في بلده (بروجرد) والمنطقة المحيطة بها. وأسس فيها حوزة علمية قبل أن ينتقل إلى قم في عام 1944م بطلب من علمائها، ليتزعم الحوزة العلمية هناك، فبث فيها روح الحركة والنشاط، وأحدث نهضة علمية وفكرية عظيمة، إليها يعود الفضل في التطورات الدينية والاجتماعية والسياسية في إيران خلال القرن العشرين. صنف أكثر من عشرين كتابًا علميًا في الفقه والأصول والحديث وعلم الرجال. حينما قررت حكومة الشاه استبدال الخط العربي والحروف العربية بالخط اللاتيني في الكتابة، كما صنع كمال أتاتورك في تركيا، اتخذ الإمام البروجردي موقفًا مضادًا حال دون ذلك... يلفت في سيرة الإمام البروجردي وفي أفكاره، الاهتمام الكبير بوحدة الأمة، والحماسة البالغة للتقارب بين أتباع المذاهب الإسلامية، والتأكيد على تجاوز الخلافات والصراعات الطائفية . ونقرأ في سيرة حياته مواقف جريئة في نقد حالات من الغلو والتشدد المذهبي لاحظها في مجتمعه فلم يسكت عليها، ولم يداهنها، بل صدع بالحق منكرًا لها داعيًا إلى نبذها . وشجع السيد البروجردي المبادرة الطيبة التي قام بها الشيخ محمد تقي القمي بذهابه إلى مصر والانفتاح على علماء الأزهر، وطرحه تأسيس دار للتقريب بين المذاهب الإسلامية . وكان يبعث معه رسائل وهدايا من كتب الشيعة لعلماء الأزهر مثل الشيخ عبد المجيد سليم والشيخ محمود شلتوت، كما تلقى رسائل منهم. وكان من نتائج ذلك التواصل والحوار العلمي صدور فتوى شيخ جامع الأزهر الشيخ محمود شلتوت بجواز التعبد بمذهب أهل البيت وأنه أحد المذاهب الإسلامية.

(15) السيد محسن الطباطبائي الحكيم (1889 - 1970): هو مرجع شيعي عراقي ولد في مدينة النجف، وينتسب إلى أسرة الحكيم التي ترجع جذورها إلى جبل عامل في جنوب لبنان، وكان جده =

وشمس الدين الذين كانوا من أنصار البروجردي. وفي ذلك يكتب الشيخ هاشمي رفسنجاني صراحة أنه «حدثت بعض المشكلات بين السيد الخميني وآية الله البروجردي... قامت منافسة بين نشرتنا مكتب تشيع وبين نشرة مكتب إسلام التي كان يديرها متقدمون علينا حوزويًا ومن أنصار شريعتمداري... لو أن الإمام الخميني في عصر السيد البروجردي تدخل في الصراعات السياسية لما نجح، لعدم الانسجام بينهما... في عصر البروجردي كانت الأكثرية المطلقة من الطلبة تابعة له... وكان هو المرجع المطلق في باكستان وأفغانستان والعراق والخليج.. وأسس دار التقريب بين المذاهب ومركز هامبورغ الإسلامي..»[16].

انتقل السيد موسى الصدر إلى النجف بعد وفاة والده (في عام 1953) حيث لمع نجمه خلال فترة وجوده هناك (حتى عام 1959)، أي في فترة توهج وسطوع نجم مرجعية السيد محسن الحكيم الذي احتضن الإمامين موسى الصدر ومحمد باقر الصدر، كما احتضن علمًا آخر من جيلهما هو محمد مهدي شمس الدين...[17].

إن انتماء الصدر إلى التيار الإصلاحي المجدد في إيران والعراق، ورفقته وزمالته لرموز الحركة الإسلامية الإيرانية المدنية (حركة تحرير إيران)[18]، وصلته أيضًا بالمرجع الكبير المعتدل والليبرالي آية الله كاظم شريعتمداري، كل

= مهدي الحكيم من مدرسي علم الأخلاق المعروفين في زمانه. قاتل إلى جانب السيد محمد الحبوبي (وكان سكرتيره الخاص) ضد الإنكليز في عام 1915، ثم في ثورة النجف الكبرى في عام 1920. تسنّم المرجعية العامة للشيعة بعد وفاة حسين البروجردي، وأخذ بوضع نظام إداري للحوزة، وشرع ببناء المدارس وإرسال المبلغين إلى نقاط العراق المختلفة. وبهذا العمل ازداد عدد الطلاب في الحوزات كلها، كما أرسل السيد موسى الصدر ومن بعده السيد محمد حسين فضل الله والشيخ محمد مهدي شمس الدين إلى لبنان... أشرف على كثير من المجلات الإسلامية التي كانت تصدر في ذلك الوقت، مثل مجلة الأضواء ورسالة الإسلام والنجف وغيرها، والتي كان لها دور كبير في نهضة النجف والعراق عمومًا.. توفي بعمر يناهز 81 سنة واستغرق تشييعه من بغداد إلى النجف الأشرف مدة يومين بموكب مهيب، حضره مئات الآلاف...

(16) رفسنجاني، ص36، 38، وص39

(17) من أحاديث خاصة مع المرحوم الشيخ محمد مهدي شمس الدين.

(18) وهي حركة دينية - سياسية إصلاحية كبرى كانت استمرارًا وتطويرًا لحركة الرئيس محمد مصدق وتيارها المسمى الجبهة الوطنية بعد عام 1960.

ذلك جعله يفترق ومنذ البداية عن أترابه الذين شاركوا لاحقًا في تأسيس حزب الدعوة.

ثالثًا: حزب الدعوة الشيعي العراقي

كانت الأجواء العربية الملتهبة حافزًا للطلبة والعلماء في النجف وكربلاء وبغداد وسامراء إلى البحث عن أطر مناسبة للتحرك الإسلامي الجاد يلبي احتياجات الشيعة العراقيين من جهة (وهم كانوا قد حرموا أي مشاركة في الحكم على الرغم من ثوراتهم التاريخية ضد الاحتلال البريطاني)، ويواجه الاتجاهات الحديثة التي كانت تغزو بسرعة عقول الشباب وقلوبهم بمواجهة الملكية والاستعمار (المقصود الاتجاهات الليبرالية والقومية واليسارية والشيوعية منها تحديدًا). وإلى تأثير هذه الحركة الثقافية في النجف، وتأثير حركة مصدق في إيران التي أسقطتها الاستخبارات الأميركية، جاءت تجارب لبنان (ثورة 1958)[19]، والجزائر (انطلاق ثورة التحرير الوطني)، وفلسطين (حركة فتح) لتضيف وعيًا كبيرًا إلى تحرك شباب الحوزات والطلبة والعلماء في النجف. وبدا بوضوح شدة تأثر النجفيين بالتجربة الإيرانية الوطنية الدستورية، كما بالتجربة الجزائرية والتجربة الفلسطينية الوليدة، وهما تجربتان وطنيتان صافيتان تشكلتا من رحم الاعتماد على الذات الوطنية . وعُرف عن موسى الصدر في تلك المرحلة تأثره الكبير بفرانز فانون وعلي شريعتي وبثوار الجزائر وحركة فتح، بقدر تأثره بالدراسة الحوزوية (وأساتذته فيها)، وبالتجربة الإيرانية الوطنية - الإسلامية.

في مثل هذه الأجواء ولدت فكرة تشكيل حزب إسلامي شيعي في العراق أسوة بالإخوان المسلمين وحزب التحرير ومنظمة فدائيان إسلام الإيرانية

---

(19) بعد قيام الوحدة السورية - المصرية (في عام 1958) اندلعت ثورة شعبية في لبنان ضد حكم الرئيس كميل شمعون الذي كان يبني سياسة لبنان الخارجية على المشاركة في حلف بغداد من جهة، وطلب الحماية الغربية من جهة أخرى، وانتهت الثورة سريعًا باتفاقية لا غالب ولا مغلوب وبانتخاب الجنرال فؤاد شهاب رئيسًا للجمهورية وهو الذي افتتح سياسة التنمية وبناء الدولة الحديثة معتمدًا على الاستقرار الداخلي وعلى التوازن العربي.

(وقائدهـا نواب صفـوي المتأثر بحسـن البنـا). ورأى الداعون إلى هـذا العمل ضـرورة النهوض بأعباء المرحلـة، وفي مقدمها طرح الإسـلام علاجًا للأزمات الاجتماعيـة السياسية في مقابـل التيارات الفكرية الأخـرى التي كانت تستقطب شـباب العـراق، ومواجهـة هذه التيـارات بالأسـلـوب الحركـي التنظيمـي نفسه الهـادف إلى إيجـاد وسائـل للوصول إلـى قطاعات فـي المجتمع كـان يصعب الوصـول إليها من خـلال العلمـاء والطلبـة الحوزويين فـي ذلك الوقـت (مثل قطاعات الموظفين الحكوميين والطلبة الجامعيين في المدن الكبرى وأصحاب المهن الحـرة وضبـاط الجيش وجنـوده). لكن التوجهـات الفكريـة والتنظيمية الأسـاس للحـزب الجديد جـرى صوغهـا استنـادًا إلـى كتابـات الباكستاني أبو الأعلى المـودودي والمصري سيد قطب والفلسطيني تقي الدين النبهاني. وكان السيد الشهيد محمد باقر الصدر (كما غيره) متأثرًا بكتاباتهم إلى حد كبير، وهذه حقيقة أكدها لي مرارًا الإمام شمس الدين[20].

رابعًا: حزب الدعوة بين العراق ولبنان

حين قـرر السيد موسـى الصـدر الرجوع إلى لبنـان كانت قـد نضجت في رأسه واختمرت فكـرة العمل الذي كان ينـوي القيام به. وأخبرنا الإمام شـمس الدين أن الفكرة نضجت بالتشـاور مع السيد محسن الحكيم الذي أعطى الإمام الصدر وكالة عامة وتفويضًا كاملًا... ولم تمضِ أشهر على عودة موسى الصدر إلى لبنان (في عام 1959) حتى اندلعت الانشـقاقات والصراعات داخل حزب الدعوة، الأمر الذي أدى إلى طلب السيد محسن الحكيم من أبنائه والمخلصين له الانسحاب من الحزب. فانسحب السيد مهدي الحكيم، ثم السيد محمد باقر الحكيم (إثـر عودته من بنت جبيل فـي لبنان ولقاءاته مع السيـد موسى الصدر، والسيد محمد باقر الحكيم (ابن شـقيقة النائب في البرلمان اللبناني، علي بزي، وكـان يحضـر مجالسه في لبنـان، وبالتالي فهو ابـن خالة السيد فضـل الله)، ثم الشـيخ محمد مهدي شـمس الدين، وتبعهم آخرون. وما زالت هذه الوقائع في

(20) أحاديـث خاصـة مع المرحوم الشـيخ محمد مهدي شـمس الديـن. وانظر دراسـتـي: «رفاق النجف الثوريون».

أساس السجالات والخلافات داخل حزب الدعوة والمجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق وما بينهما إلى يومنا هذا. المهم هنا تسجيل الفرادة والتميّز للسيد موسى الصدر منذ مرحلة مبكرة، ووعيه لظروف الشيعة وأوضاعهم ولحاجات التنظيم والاستنهاض التي رأى أنها لا بد من أن تختلف عن نمط التنظيم الحزبي الغربي الذي يحمل أسماء إسلامية.

مع عودة فضل الله إلى لبنان في عام 1966 شرع بالعمل على بناء كوادر وخلايا لحزب الدعوة. فكانت أسرة التآخي ومجلتها **الحكمة**، وكان الاتحاد اللبناني للطلبة المسلمين ومجلته **المنطلق**. وكان فضل الله متأثرًا بتقي الدين النبهاني وبسيد قطب (لاحظ تفسيره للقرآن بعنوان **من وحي القرآن** تيمنًا بـ **ظلال القرآن**)، وبنظرية أو مبدأ القوة كذلك[21].

كانت الضربات البعثية للدعوة في العراق تؤدي إلى هجرة العديد من الكوادر إلى لبنان. فبين عامي 1975 و1977 جاء إلى لبنان عدد كبير من المشايخ الذين كانوا من تلامذة السيد محمد باقر الصدر، ومن أعضاء «حزب الدعوة»، وحمل هؤلاء معهم صراعات القوى والمحاور داخل حزب الدعوة. وجاء غيرهم واحتموا بعباءة السيد موسى الصدر ومحمد مهدي شمس الدين، وانتشروا في قرى الجنوب وحصلوا على أذونات رسمية من المجلس الشيعي للعمل بصفتهم مدرّسي مادة التربية الدينية في مدارس الجنوب والبقاع. وأسس هؤلاء الدعويون حوزات دينية في الجنوب والبقاع وضاحية بيروت الجنوبية. وبحسب أحد قادة الدعوة تدرّب بين عامي 1975 و1980 حوالى 700 شاب شيعي عراقي ولبناني من «حزب الدعوة» في معسكرات «حركة فتح»[22].

---

(21) نشر فضل الله كتابه منطق القوة في الإسلام في عام 1967. واستمر على ترداد مفهوم منطق القوة كما يظهر ذلك بوضوح في مقالته عن الشهيد باقر الصدر في جريدة **العهد**، العدد 42 (1985)، بعنوان «لأنك قوة».. ونقل السيد حسن نصر الله عنه هذا المفهوم (راجع محاضرته في الاتحاد اللبناني للطلبة المسلمين بعنوان «التعبئة الثورية في عملية التغيير،» النهار، 27/ 1/ 1986.

(22) وضاح شرارة، دولة حزب الله: لبنان مجتمعًا إسلاميًا (بيروت: دار النهار، 1996)، ص 109 و118.

أمـا الشـيخ الشـهيد راغب حـرب فدرس فـي النجـف بين عامـي 1967 و1977، وعـاد إلـى لبنان ليعمل مع الشـيخ شـمس الديـن في منطقـة النبطية، وليؤسس مبرة السيدة زينب للأيتام في جبشيت، ويتولى إدارتها.

خامسًا: التيار الشيعي الإصلاحي اللبناني: الصدر وشمس الدين

عاد الإمام الصدر إلى لبنان في عام 1959 (أي عشية انتهاء الثورة والثورة المضـادة وبداية العهد الشـهابي) وفي رأسه وعقله مشـروع بحجـم معنى لبنان ودوره، كما وصفه شمس الدين..

صاغ الإمامان موسى الصدر ومحمد مهدي شمس الدين مشروعًا إسلاميًا ووطنيًا وإنسانيًا للمسلمين الشيعة اللبنانيين هذه خطوطه الناظمة:

- وحدة المسلمين الشـيعة في لبنان انطلاقًا من أن التشيّع هو حركة صادقة منضبطـة بموازين الشـرع وعلـى قاعدة التوحيـد والعـدل والحـق، منفتحة على تغيّرات العصر وتطـورات الزمان والمكان، لا دوغمائية متحجرة ولا أيديولوجية شـمولية، ولا مؤسسة منغلقـة تقوم علـى المصالـح الذاتية أو الخاصـة، أو على الحسابـات السياسيـة النفعيـة أو علـى تقاسم النفـوذ والمغانم أو علـى التعصب المذهبي والتوتير المناطقي والانعزال عن الآخر الشـريك في الوطن أو الانطواء على الـذات واجترار الماضي أو الانكفاء على المكتسبات وعن المشـاركة وعن الاندمـاج الوطنـي أو الاستقـواء والغلبة والتعالـي والاستئثـار. ولا بالتأكيد على تبعية عمياء لمركز شيعي خارجي أكان في إيران أم في غيرها[23].

- وحدة المسلميـن اللبنانيين ضمن الإسلام بمختلـف مذاهبه على قاعدة التوحيـد والعدل والحـق، وعلى أسس الحريـة والكرامة والمسـاواة والاندماج والتكامـل والتعاون: «ووحـدة الكلمة هذه ينبغـي أن لا تظل شـعارًا مرفوعًا أو

(23) استقيت هـذه الخطوط من أحاديث مطولـة وموثقة مع الإمام الراحل محمد مهدي شـمس الدين.

كلمة مكتوبة بل يجب أن تكون ومضة الفكر وخفقة القلب ودرب السلوك... إنها البعد الأساسي للمستقبل»[24].

- وحدة اللبنانيين جميعًا وإطلاق الحوار الإيجابي البنّاء مع الشركاء في الوطن، إذ إن وحدة الشيعة ووحدة المسلمين خطوة ناقصة إذا لم تقترن بوحدة اللبنانيين لبناء وطن حقيقي ودولة عادلة[25].

انطلق مشروع الإمامين «من الإيمان الحقيقي بالله وبالإنسان وبحريته الكاملة وكرامته... لتشكيل حركة وطنية تتمسك بالسيادة الوطنية وبسلامة أرض الوطن وتحارب الاستعمار والاعتداءات والمطامع التي يتعرض لها لبنان»[26]. وهذا ما جعل غسان تويني يكتب: « ثورة الشيعة وهي ثورة طائفية باسم سائر الطوائف ومن أجلها جميعًا.. وهي تتجاوز القضايا السياسية التقليدية إلى القضايا الاجتماعية والاقتصادية... فقضية الحرمان والظلم، وقضية الأرض الحقيقية»[27]... وفي البيان الذي صدر بتوقيع 190 مفكرًا ومثقفًا من جميع الطوائف: «إن هذه الحركة إذا سمّيناها افتراضيًا حركة طائفية هي الحركة الطائفية الوحيدة في لبنان التي تحمل جوهرًا تقدميًا... إن أهمية الحركة التي يقودها الإمام الصدر أنها عرّفت قطاعًا عريضًا من قاعدتها بوعيها بإمكاناتها وبقدراتها على التغيير».[28]... وتحت عنوان «حركة الإمام الصدر بين الشيعية واللبنانية» كتب الأب يواكيم مبارك: «اعتقادي الشخصي أن شيعية الإمام وحركته لا تحتاجان إلى نكران ولا إلى تبرير.. فعلاوة على أننا لا نشك بوطنية الإمام وشمول حركته، أحسب هذه الشيعية ضمانة كبرى للأصالة وربطًا من عمق التاريخ اللبناني بأعماق العالم العربي... فجدلية هذا التاريخ قائمة باستمرار، تتجاوز الطائفية بفضل الدعوة التي اتخذت لبنان معقلًا للتجدد

---

(24) من كتاب الإمام الصدر إلى مفتي الجمهورية اللبنانية الشيخ حسن خالد، صحف بيروت، 1/10/1969.

(25) انظر: شمس الدين، الوصايا.

(26) من الميثاق التأسيسي لحركة المحرومين.

(27) النهار، 18/3/1974.

(28) النهار، 26/11/1974.

الذاتي وموئلًا للتفاعل الحر ورباطًا لكل فتح خير»[29]... ويقول النائب السابق محمود عمّار: إن «الإمام الصدر كان شديد الحرص على الكيان اللبناني .. ولم يكن الإمام يريـد الوصول بحركته إلى المساهمة فـي تقويض الكيان والمجتمع اللبنانيين بل إلى تعزيز دور الشيعة في الحياة اللبنانية عبر النهوض بهم اجتماعيًا وسياسيًا»[30].

إن هذا المشروع التاريخي هو الذي سمح للإمامين موسى الصدر ومحمد مهدي شـمس الدين ببلورة التيار الوطنـي الإسلامي الشـيعي اللبناني، المعتدل والمستنير والحضاري... وسمح لهما بالتالي باستنهاض «كل العناصر الإيجابية فـي الوطن لبلورة المشـروع الوطنـي العربي الإسلامـي الإنساني لشـيعة لبنان: مشـروع الحـوار والمصالحـة والسلـم الأهلـي والوطـن النهائي ضمـن العدالة والكرامة والمساواة بين الجميع ومن أجل الجميع»[31].

سادسًا: نشوء المقاومة اللبنانية

في تموز/ يوليو 1975 أعلن الإمام السيد موسى الصدر عن تشكيل «أفواج المقاومـة اللبنانية»، باعتبارها وسيلة لتوجيه الأنظـار نحو الجنوب ولإعطاء بعد لبناني وطني للصراع في الجنوب يسمح في مرحلة تالية بطرح ضرورة أن يكون قرار الجنوب لبنانيًا، وذلك بعد أن فشـل (هو وغيـره) في محاولاته كلها لوقف الحـرب الأهلية (مـن نـداءات إنسانيـة ووطنية، إلى قمـم روحية، إلـى اعتصام العامليـة، إلى اعتكاف في بعلبـك، إلى جولات عربية... إلـخ)، إذ لقيت مبادرة الإمام تجاوبًا شعبيًا شـيعيًا كبيرًا، وكان الشـيعة قد بدأوا يضيقون ذرعًا بالسلطة الفلسطينية - اللبنانية المشـتركة وبالأمـن الشـعبي والإدارة الذاتية والتجاوزات المختلفـة، لكن أيضًـا وأساسًا بالغمـوض في شـأن مصيرهم وآفـاق معاناتهم، وليـس هنا المجـال لشـرح الأبعـاد السوسيولوجية لظاهـرة حركـة المحرومين

(29) النهار، 14/ 12/ 1974.

(30) فـي حديث «سيـرة مقتضبة» مع فادي توفيق نشـره ضمـن كتابه: بلاد الله الضيقة: الضاحية أهلًا وحزبًا (بيروت: دار الجديد، 2005)، ص 96-97.

(31) على حد تعبير محمد مهدي شمس الدين.

وأفـواج المقاومة ولأسباب تحوّلهـا السريع إلى قوة قائدة للشـيعة على حساب اليسـار والفلسطينيين، لكـن يمكن أن نسجـل هنا سرعـة الاصطفاف الشـيعي حولها، ثـم الصدامات المعروفـة طوال الأعـوام 1978 - 1982 بيـن الحركة الجديدة وأحزاب اليسار والفلسطينيين.

لقيت مبادرة الإمام الصدر تجاوبًـا وترحيبًا لدى كوادر لبنانية كثيرة، وكان التوجـه العام للتحـرك الذي قاده الصدر يستهـدف بناء مقاومـة لبنانية فعلية في الجنـوب وتوجيـه البنـادق كلهـا نحـو العـدو الصهيونـي باعتبار ذلـك الطريق الوحيـدة للخروج من الفتنـة الداخلية ووقف الحرب الأهليـة المدمرة ولإعادة بناء علاقات لبنانية - فلسطينية سليمة ومعافاة و«مميزة»، ثم تمحور هذا العمل على ضـرورة إنجاح التسوية السلميـة اللبنانية التي نتجت مـن مؤتمري القاهرة والرياض[32].

أدى الاجتيـاح الإسرائيلي لجنوب لبنان في عـام 1978 واحتلال جزء من أرضه إلى نشـوء وضع جديد، وكان الإمـام الصدر سبّاقًا ومتميـزًا في المسارعة إلى فهم معنى ذلك وبالتالـي إلى تقدير خطورة الوضع علـى لبنان وعلى الثورة الفلسطينية (خصوصًا مع نشوء دولة لبنان الحر من توحيد الميليشيات المسيحية تحـت قيـادة ضبـاط وجنـود الجيـش اللبنانـي الفاريـن مـن استتباعهـم لهيمنـة المنظمـات الفلسطينيـة المتحالفـة مع اليسـار اللبنانـي)... وكانت جولـة الإمام العربية للدعوة لقمة عربية طارئة التي قادته إلى حتفه في ليبيا.

حمل الإمام الصـدر في جولته العربية مشـروعًا واضحًا محـددًا يتمثل في اعتماد خطة عربية مشـتركة تتحدد فيهـا مهمات جبهة الجنـوب، وفي انسحاب قـوات الثـورة الفلسطينية والأحـزاب من الجنـوب وتسليمه إلـى سلطة الجيش

(32) تقدير موقف شـخصي أجـراه المؤلف... عُقد المؤتمـران في تشـرين الثاني/ نوفمبر وأدّت مصر والسعودية فيهمـا دور حماية منظمة التحريـر الفلسطينية في وجه التدخل السـوري في لبنان. ونتج منهما مشـروع حل هـو طائف لبناني - عربي - دولـي أول لم يستمر طويلًا بسبب انهيـار الوضع العربي بعـد زيارة السـادات القـدس واتفاقية كامـب ديفيد وتشـكيل محور جبهة الصمـود والتصـدي العربية... فانفردت سورية بالامسـاك بورقة لبنان/ فلسطين.

اللبناني، وفي أن تكون المقاومة اللبنانية جزءًا من الجيش (حرس حدود أو كتائب وألوية دفاع) وتحت قيادة موحدة، وبغطاء عربي واضح ومحدد، فضلًا عن غطاء الشرعية الدولية المتمثل بالقرار 425.

سابعًا: تأسيس حزب الله

في لبنان كان تيار الخميني (من الإيرانيين المندرجين في إطار فتح) يعارض موسى الصدر بشدة ويتهمه شتى الاتهامات. وعن هذه المرحلة يروي الشيخ رفسنجاني وقائع زيارته لبنان في مطلع الحرب الأهلية (1975) فيقول ما حرفيته: «في لبنان كانت الحرية أمرًا لافتًا...كنت أعرف السيد موسى الصدر من قبل فقد قرأت عليه جزءًا من المطوّل (أي إنه تتلمذ عليه في قم) ... الشهيد محمد منتظري (ابن الشيخ حسين علي وكان يومها زعيم التيار الراديكالي في حركة الخميني) كان على معرفة وثيقة بالقوى المناضلة والفاعلة في لبنان كلها ... مباحثاتي كان لها تأثير في تعديل بعض المواقف ووجهات النظر المتطرفة ... وكان أنصار الإمام الخميني وعلى رأسهم ابنه المرحوم السيد مصطفى في نزاع مع السيد موسى مصدره الأصلي والوحيد مسألة المرجعية.. إذ لم يعلن السيد الصدر تأييده لمرجعية الخميني... كان الشبان الإيرانيون في لبنان يريدون أن يأخذ السيد موسى موقفًا صريحًا.. وكانت لهم خطب لاذعة وبيانات .. ذهبت لمقابلة الإمام الخميني في النجف وللتقريب بينه وبين السيد موسى الصدر..»[33].

في هذه الشهادة يعترف الشيخ رفسنجاني بما نعرفه عن وجود خلافات كبيرة بين الإمامين الصدر والخميني وعن محاولاته الفاشلة للتوفيق بينهما... كما عن الدور السلبي لأنصار الخميني في لبنان في التعبئة السياسية والإعلامية ضد نشاط السيد موسى الصدر والمجلس الإسلامي الشيعي الأعلى. وكان الشيخ رفسنجاني قد وصف حركة نهضت آزادي (حركة تحرير إيران - 1960) وقائدها مهدي بازركان وآية الله طالقاني وعلي شريعتي (وهم جماعة موسى

(33) من كتاب: رفسنجاني، ص 170 - 176.

الصدر) على أنهم من أنصار المرجع شـريعتمداري، وأنهم لذلك «كانوا يعطون أهمية كبيرة للانفتـاح الفكري ولإرضاء المثقفين المتنوريـن... والعلماء وتجار البـازار المتدينين.... وقد أسس آيـة الله شـريعتمداري دار التبليغ وهدفه إيجاد مراكز تعليم أكثر تنظيمًا متعددة البرامج داخل الحوزات التقليدية... وكان قانعًا بإلقاء الدروس والأبحاث والتبليغ والمهام الدينية...[34]».

مع انـدلاع الثورة الإسلاميـة في إيران، كانـت الحالة اللبنانيـة التي وُلدت في الجنوب مع الكتيبة الطلابية لفتح وأفـواج المقاومة اللبنانية للصدر، السباقة إلـى التضامن مـع طروحات الإمـام الخمينـي في منفاه فـي النجـف... ويؤرخ كتـاب **دروس في الجهاد للإمـام الخميني**[35] لهذه المرحلة... وشـكلت جريدة **الوحـدة**[36] المنبر ووسيلـة الاتصـال والتعبئة للإمـام الخميني وثورتـه. وتلاها في الأهميـة مجلة **الحكمـة** ومجلة **المنطلـق**[37]. وإلـى جانب الكتيبـة الطلابية والتنظيم الشـعبي اللبناني وسرية شـهداء بنت جبيل، نشـأت حركة لبنان العربي وحركة الأرض - قوات المشعل (المقاومة الشعبية العربية اللبنانية)[38]، ثم ابتدأ عصر الإسـلام السياسي الجديد مع اللجان الإسلاميـة (الدعوة)، ولجان العمل الإسلامـي[39]، وأنصار الثـورة الإسلامية[40]. وكلها شـكّلت لاحقـًا إلى جانب

---

(34) رفسنجاني، ص 106-107.

(35) صـدر في بيـروت مطلع فـي أواخر عـام 1978 وقبل أشـهر قليلـة على سقوط شـاه إيران وانتصار الثورة الإسلامية الخمينية.

(36) أسبوعيـة سياسية، صوت المدافعين عـن الوطن والمقاومة، صدرت مـن مطلع عام 1977 وحتى آخر 1979 بدعم مباشـر من الشهيد خليل الوزير (أبو جهاد)، وكانت أداة توحيد وتنظيم اللبنانيين اليساريين الخارجين من أحزابهم وخصوصًا البعثيين والماركسيين المستقلين والماويين .

(37) سبق الكلام عنهما وعن ارتباطهما بحزب الدعوة من خلال السيد فضل الله.

(38) مسميات لتنظيمات وتكتلات لبنانية ارتبطت بحركة فتح من خلال أبو جهاد (خليل الوزير).

(39) خليـط ارتبـط بمنظمـة العمـل الإسلامي الشـيرازية وبعـض المستقليـن من مشـايخ اليسار المرتبطين بحركة فتح.

(40) تيـار الشـهيد الشـيخ محمـد حسيـن منتظـري وجماعـة الحـرس الثـوري لاحقًا أمثـال أبو شـريف عباس زماني، ومحسـن رفيق دوسـت، ومحسـن رضائي، وجلال الديـن الفارسي، ومحمد صالح الحسيني... وقد كانوا مرتبطين بحركة فتح في أثناء وجودهم في قواعدها في لبنان.

المنشـقين عن حركة أمل[41] الروافد التأسيسية التـي صبّت كلها في نهر «حزب الله» والمقاومة الإسلامية.

أدى خطف الإمام موسى الصدر في آب/ أغسطس 1978 وانتصار الثورة في إيران في شـباط/ فبراير 1979 إلى تفاعلات حتمية داخل صفوف اللبنانيين المنتمين إلى فتـح، أو العاملين مع اللجان المرتبطة بالثـورة الإيرانية، أو أولئك المنتميـن إلـى «حزب الدعـوة». ويـدأ يتنامى وعـي لبناني «شـيعي - إسلامي» يبحث عن أجوبـة لأسئلة محيّـرة. لماذا المقاومـة اللبنانية ملحقة بالتشـكيلات الفلسطينيـة؟ وما هو دورنـا في الصراع العربـي - الإسرائيلـي؟ وهل أن حدود مشـاركتنا هي إقامة السلطـة الوطنية الفلسطينيـة كما صارت تدعـو إليها منظمة التحريـر الفلسطينية؟ وهل يقـوم الفلسطينيون بتوظيف أرض الجنوب وشـباب فتح اللبناني للإمساك بورقة الجنوب، وإبقاء لبنـان رهينة حساباتهم والخيارات الاستراتيجيـة المختلفـة مـن سورية وسوفياتيـة إلى ليبيـة وعراقيـة؟ وإذا كانت إسرائيل شـر مطلق وعـدو للبنان وأن مقاومتها واجب شـرعي دينـي ومسوؤلية وطنية لبنانية وعربية، فكيف يكون ذلك وبأي وسائل، وتحت أي راية؟

كـان تأثيـر الإمام الصدر مـا زال حيّـا قويّا حين جـاء الإمـام الخميني بفكر الثـورة الإسلاميـة ذات اللون الشـيعي الكربلائي، وهـو ما لامس قلوب الشـيعة اللبنانيين وعقولهم، ومن ضمنهم أولئك الشباب الذين سرعان ما وجدوا أنفسهم خارج أطـر فتح، أو الدعوة، أو أمـل، أو غيرها، وعلـى درب الالتحاق بالإسلام الثـوري المقاتـل الجديـد. وشـهدت تلـك المرحلـة تحـول عشـرات المثقفيـن (وفيهـم مسيحيون وماركسيون علـى رأسهم المفكر الفلسطيني منير شـفيق) إلى إسـلام الإمام الخميني[42]. وهذا التفاعل والتسـاؤل أدى إلى التحاق أعداد كبيرة

(41) السيـد إبراهيـم أمين السيـد، ممثل حركة أمـل في طهران، السيـد حسين الموسـوي رئيس هيئتها التنفيذيـة ومنافـس نبيه بري علـى القيـادة، السيد حسن نصـر الله، مسـؤول الحركة فـي البقاع، وحسن شـري (مسؤول بيروت) الذي اغتاله البعثيون في بيروت عام 1984... وهم جميعهم كانوا في حزب الدعوة أصلًا...

(42) كان منير شـفيق قائدًا لتيار لبنانـي- فلسطيني في داخل حركة فتح تحـول معظم كوادره من الماويـة - الفتحاوية إلى الإسـلام الخميني... عن هذا التحـول، انظر دراسة نيكولا دوت بويار، اليسـار المتحول للإسـلام: قـراءة في حالـة الكتيبـة الطلابية لحركة فتـح (مصر: منشـورات مكتبـة الإسكندرية، =

من الشباب بالجو الإسلامي الشيعي بعد 1979 (43). وفي المرحلة نفسها كان الصراع الداخلي بين «حركة أمل» وأحزاب اليسار اللبناني والفلسطيني (نتيجة الدور الليبي في اختطاف السيد موسى الصدر، والدور اليساري في استمرار الارتباط بالعراق بعد اغتيال الشهيد السيد محمد باقر الصدر)، قد وصل إلى ذروته العنيفة، ما سمح لحزب الدعوة (الشديد المركزية والتنظيم الأمني المحكم) بالإمساك بالمواقع الأمنية والعسكرية داخل «حركة أمل»، وبقيادة عملية الصراع هذه. ولا توجد دراسات موثّقة في شأن دور «حزب الدعوة» في لبنان قبل تشكيل «حزب الله»، إلا أن الأكيد هو أن كوادره عملت من داخل «حركة أمل» وخارجها، كما من داخل «حركة فتح» الفلسطينية وخارجها.

أخيرًا جاء اجتياح إسرائيل في صيف عام 1982 ليطوي صفحة الوجود الفلسطيني المسلح في جنوب لبنان، وليفتح صفحة التموضع الشيعي الجديد مع الحرس الثوري الإيراني في البقاع.

صحيح أن «حزب الدعوة» حل نفسه، وانخرط في تشكيلة «حزب الله» (صبحي الطفيلي ومحمد رعد ونعيم قاسم وعلي كوراني وحسين كوراني وحسن نصر الله وحسين الموسوي ومحمد حسين فضل الله ومحمد سعيد

= وحدة الدراسات المستقبلية، 2010)... ولمعلومات ودراسات وافية في شأن هذا التحول التاريخي ورموزه وتياراته وطروحاته، انظر، منير شفيق: الإسلام في معركة الحضارة (بيروت: [طبعة دار الإيمان]، 1980)؛ شهداء ومسيرة ([بيروت]: [د. ن]، 1983)، وسهيل القش، في البدء كانت الممانعة: مقدمة في تاريخ الفكر السياسي العربي (بيروت: دار الحداثة، 1980)؛ حسن الضيقة، تجربة الكتابة التاريخية الماركسية: قراءات في أزمة المنهج والنظرية (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1981)؛ ووليد نويهض، السلطة والحزب: مقالان في الرد على الماركسية (مقالات قديمة 1979-1980 صدرت لاحقًا عن) (القاهرة: دار الزهراء للإعلام العربي، 1988)، ونظير جاهل: فضيلة الاستماع (مقالات قديمة 1978-1980) صدرت لاحقًا عن: المركز الثقافي العربي، بيروت؛ الدار البيضاء، 2000.

انظر أيضًا نبذة عن مواقف ومقالات جوزيف سماحة وحازم صاغية والياس خوري وأدونيس وميشال نوفل وغالب أبو مصلح وصالح بشير ووجيه كوثراني وأحمد بن بله وعباس بيضون ومحمد حسين دكروب وروجيه عساف، من خلال ردود مهدي عامل (د. حسن حمدان) عليها في كتابه: نقد الفكر اليومي (بيروت: دار الفارابي، 1988).

(43) تبوّأ العديد منهم مراكز قيادية لاحقًا. كما أن العشرات أيضًا استشهدوا وهم يقودون قوات وعمليات في المقاومة الإسلامية.

الخنسا ومحمود قماطي وحسن حدرج، والاتحاد اللبناني للطلبة المسلمين... إلخ)، إلا أن الصحيح هو أن أكثر من دخلوا «حزب الله»، دخلوه فرادى مفككين مختلفين بسبب صراعات الحزب في العراق وسورية والخليج ولندن. فبعد اغتيال زعيم الحزب هادي السبيتي[44] في الأردن في عام 1980، انفرط عقد الدعوة في لبنان. ولم يترك الإيرانيون الأمر للمصادفات أو العواطف. فمنذ عام 1979 بدأوا بتأطير القوى اللبنانية التي كانت تؤيدهم، ومن ضمنها «حزب الدعوة» المنفرط. وخلال ثلاث سنوات ركز الإيرانيون على دعوة القيادات الدينية والمدنية الشيعية إلى طهران، وهناك كانت الحوارات والنقاشات والصراعات تدور حول الحركة الإسلامية المطلوب تأسيسها في لبنان. وشكلوا تجمعات عدة لرجال الدين (تجمع علماء البقاع وتجمع علماء جبل عامل وتجمع العلماء المسلمين، ومعها الحوزات الدينية ومدارس الكوادر).

بعد اجتياح عام 1982 عملت قيادة الحرس الثوري في مدينة بعلبك طوال ثلاث سنوات (مركز عشاق الشهادة) على تفكيك وإعادة تركيب العلاقات الشيعية كلها، بما فيها «حزب الدعوة» الذي صار شيعًا وجماعات متفرقة ترتبط كلها بإيران. واستطاع الإيرانيون السيطرة على المجال العام عبر الإذاعة «صوت المستضعفين»، وجريدة العهد ومجلة الوحدة الإسلامية، وخطب الجمعة والمسيرات واليافطات والملصقات والمنشورات، والزيارات المنظمة إلى السيدة زينب في دمشق وإلى المقامات في إيران. كما سيطروا على أغلبية المساجد والحسينيات في لبنان، وعينوا رجال دين لها، وعملوا على اختيار شبان للدراسة في الحوزات في إيران، وتنظيم معسكرات التعبئة والتدريب، وتقديم الخدمات المجانية مثل الطبابة والاستشفاء والوقود، وغيرها، وإنشاء المدارس والمعاهد، والسيطرة على التعليم الديني في المدارس كلها، والسيطرة على أوقاف الشيعة. وقاموا بالتنسيق مع قوات «حركة فتح» في البقاع بالعمليات العسكرية الكبرى للمقاومة اللبنانية تحت أسماء متعددة (حركة أبناء جبل عامل

(44) من أصل لبناني (حفيد المرجع السيد عبد الحسين شرف الدين) ولد ودرس وعاش في العراق وكان من مؤسسي حزب الدعوة.

والعادلون وحزب الله والشباب المؤمن). وحين تشكلت لجنة قيادة «حزب الله» من تسعة أشـخاص كان من الطبيعي أن تضم عباس الموسوي وصبحي الطفيلي وحسين كوراني وحسن نصرالله ومحمد يزبك وحسين الموسوي وإبراهيم أمين السيد وعفيف النابلسي ومحمد رعد. ثم قلصت إلى سبعة أشخاص، لتستقر في عام 1984 على خمسة فقط، وفي عام 1985 عادت إلى سبعة (عباس الموسوي وصبحي الطفيلي وإبراهيم أمين السيد وحسن نصرالله وحسين الموسوي ونعيم قاسم ومحمد رعـد). وكانت النسب التمثيلية تعكس مشـاركة جميع التجمعات السالفـة الذكر، لكـن الحصة الأكبر فيهـا كانت من نصيـب بقايا الدعـوة. وكان الجامع بينها الالتزام بولاية الفقيه، ووصاية السفير الإيراني في دمشـق. وفي عام 1989 انتُخب صبحي الطفيلي أمينًا عامًا للحـزب، وسافر السيد حسن نصرالله إلى قـم للدراسة (كونه عارض انتخـاب الطفيلي أصلًا). وفي عـام 1991 أُزيح صبحي الطفيلي عـن منصب الأمين العام، وانتُخب عبـاس الموسوي محله. إلا أن الموسـوي اغتيل في شـباط/ فبراير 1992 فحل مكانه حسـن نصر الله الذي استُقـدم على عجل مـن قم. وعكست هـذه التغييـرات تغيرات كبرى فـي إيران (وفـاة الخمينـي 1989، وقيام تحالف خامنئـي - رفسنجانـي - أحمد الخميني 1990 بوجـه جماعة خط الإمـام وممثلهم السيد محتشـمي، مؤسس حزب الله وصديق الطفيلي، ومعه كبار القادة «الثوريين» أمثال مير حسين موسوي ومهدي كروبي ومحمد خاتمـي وبهزاد نبوي وهـادي خامنئي، وانتصـار خط خامنئي - رفسنجاني النهائي في عام 1992)[45].

ثامنًا: حزب الله وولاية الفقيه

على الرغم ممـا سبق قوله من وجـود تيارات عديدة صبـت كلها في إطار تشـكيل حـزب اللـه لاحقًـا، إلا أن الحقيقـة الأكبـر أنه ما كـان لحـزب الله أن يولد وينمـو ويستمر لـولا الرعايـة الإيرانية، حيث تشـكّل حزب اللـه في لبنان

(45) هـذا الخط (خامنئي - رفسنجانـي) كان يمثل في تلـك المرحلة توجهات اليميـن الليبرالي المعتـدل والمنفتـح على الغرب، لضـرورات الصـراع الداخلي على السلطـة... حمـل رفسنجاني حليفه خامنئي إلى سدة الولي الفقيه وصار هو رئيسًا للجمهورية، لتنقلب التحالفات بعد ذلك.

على أساس أنه «حزب الثورة الإسلامية في لبنان»، أي فرع من «حرس الثورة الإسلامية» الإيراني... ولم يكن ذلك من حيث إن قوات حرس الثورة التي جاءت إلى لبنان في إثر اجتياح صيف 1982 وأقامت قاعدة عسكرية لها في بعلبك، قامت فعليًا بتوحيد وتدريب وتأطير وتنظيم المجموعات التي صارت لاحقًا حزب الله (1982 - 1985) فحسب، وإنما أيضًا وأساسًا من حيث إن الأساس العقائدي الفكري التنظيمي يقوم على نظرية وممارسة ولاية الفقيه، أي على الإيمان المطلق بها والانضباط التام لها والطاعة لمستلزماتها، وفي ذلك يقول السيد إبراهيم أمين السيد، حين كان الناطق الرسمي أو الأمين العام الأول للحزب: «نحن لا نستمد عملية صنع القرار السياسي لدينا إلا من الفقيه.. والفقيه لا تعرّفه الجغرافيا بل يعرّفه الشرع الإسلامي، فنحن في لبنان لا نعتبر أنفسنا منفصلين عن الثورة في إيران.. نحن نعتبر أنفسنا وندعو الله أن نصبح جزءًا من الجيش الذي يرغب في تشكيله الإمام من أجل تحرير القدس الشريف. ونحن نطيع أوامره ولا نؤمن بالجغرافيا، بل نؤمن بالتغيير»[46]. وفي بيان تأسيس الحزب نقرأ: «إننا أبناء أمة حزب الله، نعتبر أنفسنا جزءًا من أمة الإسلام في العالم.. إننا أبناء أمة حزب الله التي نصر الله طليعتها في إيران وأسست من جديد نواة دولة الإسلام المركزية في العالم، نلتزم أوامر قيادة واحدة حكيمة عادلة تتمثل بالولي الفقيه الجامع للشرائط... كل واحد منا يتولى مهمته في المعركة وفقًا لتكليفه الشرعي في إطار العمل بولاية الفقيه القائد»[47]. وفي شرح أدق لهذا المعنى يقول السيد حسن نصر الله: «الفقيه هو ولي الأمر زمن الغيبة، وحدود مسؤوليته أكبر وأخطر من كل الناس، ويفترض فيه، إضافة إلى الفقاهة والعدالة والكفاءة، الحضور في الساحة والتصدي لكل أمورها، حتى يعطي توجيهاته للأمة التي تلتزم بتوجيهاته. نحن ملزمون بإتباع الولي الفقيه، ولا يجوز مخالفته. فولاية الفقيه كولاية النبي والإمام المعصوم، وولاية النبي والإمام المعصوم واجبة، ولذلك فإن ولاية الفقيه واجبة. والذي

(46) من الكتاب الصادر عن مجلة الشراع بعنوان الحركات الإسلامية في لبنان (بيروت: [الشراع]، 1984).

(47) رسالة حزب الله، بيروت في 16 شباط/ فبراير 1985.

يـردّ على الولـي الفقيه حكمه فإنـه يردّ على اللـه وعلى أهل البيـت... فمن أمر الولي الفقيه بلزوم طاعتهم فطاعتهم واجبة»[48] .

فـي شـروحات أخـرى أحـدث نقـرأ للشـيخ نعيـم قاسـم[49]: «لا علاقة لموطـن المرجـع بمرجعيتـه... فالإمـام الخمينـي، كولـي علـى المسلميـن، كـان يحـدد التكليـف السياسـي لعامـة المسلميـن فـي البلـدان المختلفـة.. هـذا والارتبـاط بالولايـة تكليـف والتـزام يشـمل جميـع المكلفيـن... حتـى عندمـا يعـودون إلـى مرجـع آخـر فـي التقليـد، لأن الإمـرة فـي المسيـرة الإسلاميـة العامـة هـي للولـي الفقيـه المتصـدي..»، ويضيـف: «الحـزب يلتـزم القيـادة الشـرعية للولـي الفقيـه كخليفـة للنبـي والأمـة، وهـو (الولي) الـذي يرسـم الخطـوط العريضـة للعمـل فـي الأمـة، وأمـره ونهيـه نافـذان». تقـوم نظرية الولايـة العامة للفقيـه على أن الدليـل (العقلي والشـرعي) قد دل علـى أن الإمام المعصوم (أي المهدي) قد نصب الفقيه الجامع للشـرائط (أي الذي يجمع في شـخصه شـروط العلم الفقهي والعدالة والكفـاءة في الإدارة، إلى جانب التصدي والبروز للقيادة)، وذلـك في عصر غيبته الكبرى (أي غيبة الإمـام المهدي التي لا يعرف متى تنتهي إلا من حيـث أنه سيرجع ليملأ الدنيا قسطًا وعدلًا بعد أن امتلأت ظلمًا وجـورا). وهو (أي المهدي) قد نصب هذا الفقيه وليًا عامًا، ولاية تصرّف على المسلميـن. وقد ثبت للفقيه بمقتضى هذه الولايـة العامـة (أو السلطة المطلقـة) جميع ما ثبـت للإمام المعصـوم وللنبي نفسه.. فالولي الفقيه الجامع للشرائط هو «الحاكم الإسلامي المطلق» (الإمام، ولي أمر المسلمين) المعيّن بالنصب العام حاكمًا على المسلمين، أي إنه ليس فقيهًا متشـرعًا فحسب، أو مرجعًـا للتقليد، بل هو حاكم عـام مطلق الولاية له صلاحيات الإمام والرسول.

بالتالي، كما يقـول آية الله يزدي (أستاذ أحمدي نجاد ومرشـده الروحي)

---

(48) مجلة العهد، العدد 148، 1987/ 4/ 24.

(49) فـي كتابـه: نعيم قاسـم، حزب اللـه: المنهـج – التجربة– المسـتقبل (بيـروت: دار الهادي، 2009)، ص 23 و75.

فإنـه «وفقًا لمبدأ ثبـوت الولاية بالتعييـن، أو بإذن من الإمـام المعصوم، وعلى فـرض إحـراز أفضلية فقيه مـا للتصـدي لمقـام الولاية، ووفقًـا للأدلـة العقلية والنقليـة، يحـق لمثل هـذا الفقيـه الولاية علـى الناس ويكـون أمره نافـذًا على كل مسلـم ويجـب عليه تنفيـذه. كما أن طاعـة الولـي الفقيه واجبـة أيضًا حتى علـى المسلمين المقيمين في الدول غيـر الإسلامية سواء بايعـوا أم لم يبايعوا، لأن البيعـة بحسـب نظرية ولايـة الفقيـه المطلقـة لا دور لها في شـرعية الولي الفقيه»[50].

نخلص مـن ذلك إلى تأكيد حقيقة كون حزب الله حزب إيران في لبنان أو ذراعها الضارب في الشرق الأوسط. ووجد شـيعة لبنان في ذلك نصيرًا وحاميًا لهم، هم الذين حرمـوا لقرون طويلة من نظام الحمايـة الأجنبية كما الامتيازات وحتى من نظام الملل العثماني.

تاسعًا: فكرة الدولة بين النجف وبيروت

عـرف النجف مرحلتين فـي التفكير بالدولـة فقهيًا[51]. فـي المرحلة الأولى الممتدة حتى منتصف القرن العشـرين كان التفكير بمفهوم الدولة ونظمها يتم من خارج المدونة الفقهية. وفـي المرحلة الثانية (التي تبدأ منـذ مطلع الخمسينيات) توغـل التفكير في الدولة داخـل إطار المدونة الفقهية، وذلك منذ أن كتب الشـيخ محمد مهدي شـمس الدين (1936 - 2001) كتابه الأول **نظـام الحكم والإدارة في الإسـلام** في عـام 1954، (وصدر في بيروت في عـام 1955)... وكان هدف الكتاب (كما يصرح المؤلف) «التدليل علـى أننا في الإسلام نملك نظامًا للحكم والإدارة، هـو نظـام محكـم في ظـل سلطـة دينيـة وزمنية معًـا». «فالإسـلام دين

---

(50) محمد تقي المصباح اليزدي، أسئلة وردود، ترجمة ماجد الخاقانـي (بيروت: دار التعارف، 2004)، ص 132-134.

(51) عبـد الجبـار الرفاعي، «مفهـوم الدولة في مدرسة النجـف: سياقات المفهـوم وتحولاته في التاريخ القريب من الشـيخ النائيني إلى السيد السـستاني،» ورقة بحثية قدمت إلى: **ندوة أولويات الإصلاح في العالم الإسـلامي: الدولـة والمواطنة**، إسطنبول، 1-2 كانـون الأول/ ديسمبـر 2010، مركز الكواكبي للتحوّلات الديمقراطية، والجمعية التركية العربية للعلوم والثقافة والفنون.

ودولة، والحكومـة جزء من التشـريع الإسلامي، وهي إنما تتحقـق بالنص وليس إنتخاب أو اختيار البشـر»[52]. وأهمية إشارتنا إلى هذه المسألة أنه في هذا الكتاب يرفض الشيخ شـمس الدين الديمقراطية ويصرّح بنفي المشـروعية عن الأسلوب الديمقراطـي في اختيـار الحاكم وشـرعيته. كذلك لا يعترف بالتعدديـة السياسية، ويرى أن الأحزاب السياسية تمزق المجتمع وتقوده إلى التشـتت والفرقة، ويعتبر ذلـك مرفوضًا دينيًـا وإسلاميًا، فالأحـزاب توغر الصدور، وتحـول دون أن تكون الأمة على معنـى واحد، فالمطلوب الاعتصام بحبل الله، لا التفرق... لكن المهم في مسيرة شـمس الدين أنه فـي مرحلة لاحقـة، أي بعد ثلاثة عقـود، ومن خلال التجربة اللبنانيـة، يغادر التفكيـر بالدولة عنـده المدونة الفقهيـة التقليدية لينخرط في الإطـار الأعم للفكر السياسي المدني والديمقراطـي[53].. وصولًا إلى المناداة بالدولة المدنية (التـي «لا دين لها»[54]). فكأنه يتواصل مـع النائيني في تنبيه الأمة وتنزيه الملة[55] الذي كان يفكر بمشـروعية شعبية دستورية، وبدولة غير منبثقة من الفقه، وبنظام حكم دستوري برلماني.

---

(52) نظـام الحكم والإدارة فـي الإسـلام (بيـروت: [د. ن]،،1955) ص 136-148. وقارن مع الطبعات اللاحقة بدءًا من عام 1990 وحتى العام 2000.

(53) راجع كتاب الشـيخ محمد مهدي شـمس الديـن، العلمانية: تحليل ونقـد للعلمانية محتوى وتأريخًـا في مواجهة المسـيحية والإسـلام وهـل تصلح حلًا لمشـاكل لبنـان، ط. 3 (بيـروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 1996)، وفيها ملحق لنص حوار مع الشيخ (لم ينشر في الطبعتين السابقتين) كـان أجـراه معه وجيـه كوثراني ونشـره في مجلـة منبـر الحوار (خريـف 1994) فـي شـأن الديمقراطية والشورى والعلمانية والشريعة والمجتمع المدني، انظر ص 227-266.

(54) وردت هذه العبارة على لسان الشـيخ شـمس الديـن في العديد من المناسبـات، أنظر كتابه: لبنان الكيان والمعنى، (بيروت: منشورات مؤسسة الإمام شمس الدين للحوار، 2005).

(55) تنزيه الأمة وتنبيه الملة، لمؤلفه الميرزا حسين النائيني (1853- 1936) هو «وثيقة» لإحدى المحاولات المبكرة للتأصيل الشـرعي للعمل السياسـي وللحكم المدني الديمقراطـي البرلماني؛ إضافة إلى كونه يمثّـل عنوانًا لمرحلةٍ تاريخية لافتة مرّت بها المرجعية الدينية الشـيعية إبان ثورة المشـروطة في إيران (1905-1911). وصدر الكتاب في عام 1909 إلا أنه تعرّض للإتلاف بأمر الشيخ النائيني نفسه، وبقيـت منه نسـخ قليلة نجت من الإتلاف... وكان الإمام شـمس الديـن أعطاني نسختـه النجفية القديمة ونشرتها في مجلة الغدير التي كنت رئيس تحريرها، على حلقتين، المجلد الثاني، العدد 10-11 (كانون الأول/ ديسمبـر 1990)، والعـدد 12- 13 (آذار/ مـارس 1991). والكتاب (بترجمـة أفضل وأدق) مع مقدمته الإيرانية (بقلم السيد الطالقاني) أدخلها توفيق السيف في كتابه ضد الاستبداد.

عاشرًا: الأمة والدولة: المقدس وغير المقدس

بحسب شمس الدين فإن الدولة «في الفكر والفقه الإسلاميين كلها غير مقدّسة، ولا يوجد فيها مقدَّس على الإطلاق».. ويضيف: «نعني بالمقدّس المطلق أو العبادي، أو ما يتصل بالشأن الديني المحض. وغير المقدّس هو السياسي، هو النسبي والزمني (...) مشروع الدولة غير مقدّس. إنه مشروع ناشئ من طبيعة الوظائف التي تقوم بها الدولة»(56).

يتساءل شمس الدين: «إذن لماذا خُيّل للمسلمين أو لبعضهم أن فكرة الدولة مقدّسة؟». من بين الفروض التي يقترحها الشيخ لتفسير هذه الظاهرة هو أن الخطاب الإسلامي المعاصر «خطاب تجريدي في سمته العامة»، ويقصد بصفة التجريد في سياق كلامه أن الفكر الذي حمل هذه الفكرة كان غير عملي وغير واقعي. ومنشأ ذلك كما يقول: «إن هذا الفكر، خصوصًا في مسائل الاجتماع السياسي، كمشروع الدولة والنظام السياسي والحكم (..) ارتكز إلى خلفية كلامية لم تعد موجودة مطلقًا، فلم يبق له مرتكز في الواقع المعيشي». ويضيف مفسرًا: «ففي الإطار السُنّي ارتكز الخطاب الإسلامي في مفهوم الدولة والسلطة إلى نظرة الخلافة أي استند إلى الموروث النظري الفكري والفقهي والتنظيمي الذي صيغت به نصوص ما يعرف بالأحكام السلطانية.. (الماوردي مثلًا)... وفي الإطار الشيعي ارتكز الخطاب إلى نظرية الإمامة». وهذه النظرية هي نظرية أصيلة في التكوين المعتقدي للشيعة، لكنها نظرية استثنائية، كما يقول، «وهي ليست دائمة في الحضور اليومي والعملي»(57). لذا «فإنه لا يمكن في عصرنا الاتكاء على كلا النظريتين (الخلافة والإمامة)، بل لا بد من الاتكاء على نظرية سياسية عامة لا تستقر إلا من خلال الاجتهاد في الفقه الإسلامي، ومن خلال التعلم من تجارب التاريخ العالمي والواقع الحاضر»(58).

---

(56) شمس الدين، الأمة والدولة والحركة الإسلامية، ص 21.

(57) شمس الدين، الأمة والدولة والحركة الإسلامية، ص 39

(58) شمس الدين، الأمة والدولة والحركة الإسلامية، ص 39.

في منهج الشيخ، تحتل التجربة ودراستها أهمية قصوى لا النظريات والشعارات المجرّدة. لذا يقترح أن نتعلّم «من الناحية التقنية صياغة الأفكار، كما تصيغها الليبرالية الديمقراطية، وهي (كما يقول) ناجحة جدًا» لأنها كما سنستنتج من سياقات أخرى في كلامه تقوم على النسبية والنقد والتعلم من تجارب الواقع.

يعمّق الشيخ هذه الفكرة ويوسعها في مقدمة كتابه في **الاجتماع السياسي الإسلامي** حيث يقول: «إن كل شعب مسلم على المستوى الوطني أو القومي يحب بالضرورة أن يكون له نظام حكم وحكومة يحفظانه، ويضمنان سلامته وتقدمه. أما أن يكون هذا النظام وهذه الحكومة إسلاميين، فقضية غير مسلّمة، وغير بديهية، كما هو الشأن في أي مجتمع سياسي معاصر، خارج العالم الإسلامي. فكما أن المجتمع السياسي البريطاني، أو الأميركي مثلًا، أو غيرهما، لا بد من أن يكون له نظام حكم وحكومة، يُمكن أن تكون تارة اشتراكية عمالية، وأخرى رأسمالية محافظة، مع التزام المجتمع في تكوينه ومنهجه العام بالديمقراطية التي تلزم باحترام قواعدها وأصولها كل حكومة تتولى السلطة، فكذلك المجتمع السياسي الإسلامي يمكن أن يستمر في تكوينه ومنهجه العام، ويكون قابلًا لأي نظام لا يتنافى مع الإسلام باعتباره عقيدة المجتمع، دون أن يكون نظام الحكم إسلاميًا، فالمهم هو استمرار الإسلام في الأمة واستمرار الأمة مسلمة موحّدة»[59].

تأسيسًا على نقد تاريخي لتجربة الدولة السلطانية التي تحوّلت إليها دولة الخلافة والتي قامت في التاريخ الإسلامي على مبدأ البيعة القسرية، وعلى قاعدة الضرورة لا الاختيار، وتأسيسًا على موقف ابستيمولوجي يقول إن الإمامة المعصومة عند الشيعة نظرية استثنائية، وإن الخلافة عند السنة «حال مضى»، وإن العودة إليه والدعوة له في الوقت الحاضر مثير «لأزمة حكم

(59) محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 1992)، ص 14-15

وطاعة» وحرب أهلية في العالم الإسلامي[60]. يحاول الشيخ أن يستنبط من داخل أصول الفقه الإسلامي نظرية سياسية عامة للدولة يتوخّى منها تحقيق الهدف الذي يُعبر عنه بالقول: «إن المفاهيم والقيم الإنسانية والأخلاقية التي قامت عليها وتكوّنت منها فكرة الدولة في الإسلام هي القيم التي يتجه إليها طموح البشر في العصر الحديث على مستوى الدولة الوطنية والقومية وعلى مستوى النظام الدولي المرتجى، وهي قيم العدالة والحرية الواعية وكرامة الإنسان وتيسير سبل التكامل الروحي والمادي لبني البشر»[61].

حادي عشر: مقولة ولاية الأمة على نفسها

كان محمد مهدي شمس الدين أوّل (ولعله الوحيد) مَنْ عارض، وظل يعارض، نظرية ولاية الفقيه وسمّاها باسمها الحقيقي: الاستبداد الديني. وقام دفاعه عن الدولة الإسلامية في إيران على أساس مشروعيّتها الشعبيّة الديمقراطية، إذ اعتبر أن النظام الإسلامي ودستوره شرعيان نظرًا إلى إقرارهما في استفتاءات وخيارات شعبيّة ديمقراطية لا غبار عليها، وليس لأنّ الفقهاء فرضوا هذا الخيار. وقرن اعترافه ودعمه لخيار الشعب الإيراني بتشديده على ضرورة مؤسسات القرار في داخل الدولة، وتطوير المشاركة الشعبيّة وأدوات الديمقراطية في إيران. وقال إن «إيران دولة إسلامية قائمة على ولاية الفقيه، هذا جيد. ولكن في حدود إيران، أما خارج إيران فلا ولاية لهم على أحد»[62].

كما أنه طوّر نظريّته في شأن ولاية الأمّة على نفسها، داعيًا إلى اعتمادها لتطوير النظام الإيراني نفسه نحو الديمقراطية الحقيقيّة الموافقة للشورى

(60) انظر شرحًا ونقاشًا موسعًا لهذا الاشكال في: محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ط. 2 (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 1990)، وفي ط. 7 (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 2000)، ص 407-420.

(61) شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي، ص 97.

(62) حديث مع الإعلامية غابي لطيف في إذاعة مونت كارلو، 22/ 12/ 2000، انظر جريدة النهار اللبنانية 23/ 12/ 2000.

الإسلاميّة.. ففي عصر الغيبة (بالنسبة إلى الشيعة المؤمنين بغيبة الإمام المهدي)، وبعد سقوط الخلافة على مستوى أهل السنّة وعلى مستوى الواقع التاريخي، استعاد الناس ولايتهم على أنفسهم. وتعني ولاية الأمّة على نفسها أن ينظم الناس حياتهم وفق مصالحهم التي يدركونها ولا يسلمونها إلى أحد. ويمكن أن ينتج من ذلك، كما حدث في إيران، وفي غيرها، دولة دستورها الإسلام، لكن من دون أن يعني ذلك بالضرورة أن يحكمها الشيوخ المعمّمون. بل الأولى والأصحّ أن الناس تنتخب ممثليها وتعطيهم ولايتها على نفسها. ويمكن بهذا المعنى أن تنشأ عدة دول إسلامية، وأن يكون لها مؤسسات رقابة وتمثيل كما هو حاصل في إيران؛ والمهم هو احترام الديمقراطية وولاية الناس أو الأمّة على نفسها، وعدم الوقوع في الاستبداد الديني تحت عنوان الولاية العامة للفقهاء، إذ ليس للفقهاء أي ولاية على الناس، إذ إن الولاية التي كانت للرسول أو للأئمّة المعصومين لم تعد موجودة، وصار الناس ملزمين باختيار ما يناسب مصالحهم وإدراكهم لها[63].

ناقش الشيخ شمس الدين نظرية ولاية الفقيه مناقشة أصولية عميقة، وعالج جوانبها وتداعياتها في الفكرين السُنّي والشيعي. في الفكر السُنّي حيث يحتل منصب الخليفة دور الحاكم ورأس الدولة، يفضي التحقيق في هذا الجانب إلى القول «إن مركزة السلطات في شخص الخليفة مخالف لأصول أهل السنة في الخلافة. ومخالف للأصل الفقهي الأولي العام في قضية سلطة الإنسان على الإنسان»[64]، «فالأصل الأولي عند أهل السُنّة في قضية سلطة الإنسان على الإنسان هو عدم مشروعية تسلّط إنسان على إنسان». ولذا فان ما يقضي به النظر العلمي الموضوعي هو عدم تمركز السلطات في شخص الخليفة، وضرورة وضع نظام للفصل بين السلطات وضمان توازنها[65].

أما بالنسبة إلى الفكر الشيعي، فإن الشيخ يميز بين مرحلتين: مرحلة الإمامة

---

(63) جريدة النهار، 23/ 12/ 2000.

(64) شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص 475.

(65) شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص 475.

المعصومة حيث وجوب تمركز السلطات في شخص الإمام المعصوم، ومرحلة الغيبة حيث انطرحت مسألة «نائب الإمام» أي «ولاية الفقيه» ودار النقاش الشيعي في شأن حجم ولاية الفقيه (أي مدى صلاحياته بتعبير اليوم): هل هي مطلقة وعامة كما هي ولاية الإمام المعصوم أم هي جزئية ومقيّدة كما كان ينبغي أن تكون في الماضي وعلى قاعدة مبدأ الشورى المُلزم، وكما أيضًا يجب أن تكون في دولة حديثة معاصرة مؤسساتية ومرتكزة إلى مبدأ الاقتراع وفصل السلطات... ويخرج الشيخ من أسر تلك الثنائية التي دار فيها النقاش بين القائلين بالولاية العامة والقائلين بالولاية الجزئية أو المحدودة بمقولة جريئة وجديدة من نوعها في الفكر الإسلامي عمومًا: «ولاية الامة على نفسها».

إن إقامة الدولة في عصر الغيبة هي ضرورة على قاعدة «ولاية الأمة على نفسها» التي يعتبرها محمد مهدي شمس الدين هي نظرية الحكم في رأيه الفقهي، فلا دور فيها للفقيه (بصفته حاكمًا ومصدرًا للشريعة) بل دوره يختصر فيها على دور المستشار والمفتي، بسبب تمتعه بموقع تشريعي وليس مصدرًا للشرعية والسيادة الإلهية. أما مصدر الشرعية بالنسبة للسلطة وبالنسبة إلى شرعية القوانين في دائرة التنظيم فهو للأمة التي تمارس السلطة والتشريع خارج الحقل الذي تحكمه أحكام الشريعة بواسطة وكلائها وممثليها. وأما في الحقل الذي تشغله أحكام الشريعة، والذي يحتاج إلى تشريع فقهي إسلامي فهذا أمر هو من شأن مجامع الفقهاء. فالفقهاء في نظر الشيخ شمس الدين دور تشريعي وتقني لا دور سلطوي، وليسوا مصدرًا للشرعية، أو السيادة الآلهية العليا، هذا في عصر الغيبة، أما في عصر النبي والأئمة والولاية فالشرعية كانت لهم بمقتضى النصوص والأحاديث التي دلت على ولاية النبي والإمام المعصوم. أما بعد غيبة الإمام المعصوم الثاني عشر فإن هذا الإشكال لم يعد قائمًا (الشرعية واللاشرعية بالنسبة لحكام المسلمين)، وحيث إن الولاية المعصومة عند الشيعة علقت وصارت غير فاعلة في التاريخ في غيبة الإمام المعصوم فيمكن أن يلتقي المسلمون على مشروع واحد للدولة يقوم على مبدأ ولاية الأمة على نفسها[66].

(66) شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص 410.

على هـذا الأساس تتمكن الأمة مـن التعبير عن إرادتها بآلية الشـورى بأي طريقـة مناسبة مـع تعميمهـا بحيث إذا أمكـن أن لا يبقـى هنـاك أي مساحة من مساحـات عمل الإنسان في الشـؤون العامة إلا ويكون خاضعًا لمبدأ الشـورى. أمـا في مـا خـصّ الدولـة باعتبارهـا مؤسسة ناظمـة للمجتمـع فشـروط إقامتها وإضفاء الشـرعية على النظام السياسي وشـرعية تولي السلطـة فيه هي أن يكون النظام قائمًا بصورة حقيقية على الإرادة الشعبية[67].

إن النظـم السياسية القائمة حاليًـا التي قامت علـى الإرادة العامة للمجتمع وعبّرت عن نفسهـا بواسطة آليات السلطة من الانتخابـات والاستفتاءات العامة وفي الأطر كلها المكوّنة لنظام المجتمع من مستوى الوحدات الصغرى بالقرى والبلـدان والى مستوى المجتمع ككل، تُعتبر بنظر الشـيخ محمد مهدي شـمس الدين مبرئة شـرعًا للحكم والنـاس على حد سـواء، وبالتالي فـإن المساس بها يعتبر مسًا بالنظام العام المؤدي إلى الفوضى، وهذا خلاف الشرع[68].

يرى الشـيخ أخيرًا أن الديمقراطية هي «أحسن القول الغربي»، وهي إنجاز تاريخـي ناجـح لإدارة المجتمع وتـداول السلطـة وتوفير الخدمـات للمواطنين وإطـلاق الإمكانـات والإنجـازات الفنيـة والإبداعية مثـل الموسيقـى والأدب. ويدعـو الشـيخ إلى تجنـب المواقـف الإطلاقيـة، علينـا أو عليهـم، أو على أي حضارة أخرى.. فالخير في كل حضارة هو «أحسن قولها»[69].

ثاني عشر: حزب الله والمقاومة الإسلامية

لم يكن من الممكن أن ينجح تشكيل حزب الله لولا الاحتلال الإسرائيلي (1982) وتحالف بعض اللبنانيين معـه، ولولا انهيار منظمة التحرير الفلسطينية وخروجها من بيـروت والجنوب، ولـولا الحرب السورية علـى منظمة التحرير لإخراجها من البقـاع أولًا، ثم مـن الشـمال (1983 - 1985)، لذلك لم يقرر

(67) شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص 410.
(68) شمس الدين، جريدة السفير، مقابلة بتاريخ 9/1/1997
(69) شمس الدين، العلمانية، ص 251-252.

الإيرانيون الإعلان عن تشكيل حزب الله رسميًا قبل انتهاء تفاعلات الامور المذكورة أعلاه.

إن انطلاق حزب الله بدعم إيراني كبير (الرسالة المفتوحة في 16 شباط/ فبراير 1985) مع دخول حركة أمل دائرة الإمساك بالموقع الشيعي في السلطة السياسية (منذ انتفاضة 6 شباط/ فبراير 1984 التي جعلت أمل والوحدات الشيعية في الجيش اللبناني تسيطر على العاصمة بيروت)، ثم التحوّل الكبير في الاتحاد السوفياتي بعد صعود غورباتشوف (1985) وفي أثر ذلك تصفية مواقع التدخل الروسي في العالم الثالث عمومًا، والبلدان العربية خصوصًا، ما سمح بحدوث تحولات سياسية عميقة في العديد من الدول (عدن - الجزائر - السودان - العراق وحتى سورية..)، إن كل ذلك عجّل بحصول تطورات هي أشبه بانقلابات جذرية، حيث شهدت الفترة بين عامي 1985 و1988 مسارعة سورية للإمساك بالورقة اللبنانية عبر سلسلة من الهجمات كان الاتفاق الثلاثي أبرزها[70]. لكن هذا الإمساك كان يستدعي تصفية النفوذ الفلسطيني تمامًا، ما جعل المراقبين والمحللين يضعون سلسلة الاغتيالات التي طالت الكوادر الفتحاوية التي كانت تحاول إطلاق مقاومة إسلامية سُنّية في سلة المسعى السوري: من عصمت مراد وخليل عكاوي ومصطفى كردية ورفاقهم في طرابلس، إلى سمير الشيخ وعائلته في بيروت، إلى علي أبو طوق في مخيم شاتيلا وانتقلت الاغتيالات إلى القيادات السُنّية الرسمية مثل الشيخ الدكتور صبحي الصالح والمستشار محمد شقير والصحافي سليم اللوزي والنائب ناظم القادري، وصولًا إلى مفتي لبنان الشيخ حسن خالد... غير أن أبرز وأخطر تلك المحطات كانت حرب المخيمات بين حركة أمل والفلسطينيين (1985 - 1988) التي كانت امتدادًا لحرب طرابلس بين أنصار عرفات وأنصار سورية... وترافق معها الإمساك السوري بالحزب القومي السوري (1987 - 1988) بعد اغتيال محمد سليم وإيلي الجقل وتوفيق الصفدي ومقتل العشرات في حرب داخلية بمنطقة

(70) اتفاق وقع في دمشق برعاية سورية مباشرة بين قادة الميليشيات اللبنانية وقام على توزع النفوذ والسيطرة على البلاد.

الكـورة في شـمال لبنـان.. وصولًا إلـى حملـة اغتيال كـوادر الحزب الشـيوعي (1986 - 1987)، فـي بيـروت والجنوب (ميشـال واكد وحسيـن مروة وحسن حمـدان وخليل نعـوس وسهيل طويلة ونـور طوقـان...)، وأخيرًا حـرب بيروت في شـباط/ فبراير 1987 والتي أعادت القوات السورية إلـى العاصمة، وتخللتها مذبحة شارع فتح الله الشـهيرة ضد حزب الله التي فسرّت يومها على أنها رسالة أو إشارة إلى الأميركيين والإسرائيليين إن الدخول السوري وحده قادر على لجم الحزب والإسلاميين وعلى تحرير الرهائن الغربيين. أدت هذه التطورات مجتمعة إلى تشـكل وضع جديد في لبنان بدأ مع توقيع اتفاق وقف إطلاق النار بين إيران والعـراق (تموز/ يوليو 1988) ولم ينتـه مع انهيار الاتحـاد السوفياتي (1990)، أو حـرب الخليج الأولى التي اشـتركت فيهـا سورية إلى جانب قـوات التحالف الغربي بقيـادة أميركا (1991). هذه الأوضاع والأجواء هي التي مهّدت ورسمت طريق اتفاق الطائف. وكـان قد رافقه ظهور الحلف الأميركي - السوري في وجه العماد ميشـال عون من جهـة، كما في وجه عرفـات من جهة أخـرى. ولا بد هنا من التذكير بأن الطائف كان برعايـة أميركية - سعودية - سورية، ونتج منه ترسيم جديد للقوى والتحالفات والمواقع، في لبنان، بين سورية وإيران والسعودية.

ليس المجال هنـا لتحليل أحـداث 1985 - 1991 التـي سبقت ومهدت لاتفـاق الطائف. لكن أبـرز ما فيها هو الصراع الشـيعي - الشـيعي المسلح بين حركة أمل وحزب اللـه (1988 - 1991) الذي كان سببه المعلن رفض حزب الله للقـرار 425 الصادر عن مجلس الأمن فـي آذار/ مارس 1978 الذي يدعو إلى انسحـاب الاحتلال الإسرائيلـي من جنوب لبنان ويشـرعن وجـود القوات الدوليـة التابعة للأمم المتحدة.. ونتج من هذه الحرب الداخلية 2500 قتيل من الطرفين ومن المدنيين الشـيعة فـي الضاحية الجنوبية والجنـوب والبقاع، وأدى فـي مـا أدى إليه إلى سيطـرة حزب اللـه على الجنـوب تمامًا بعـد اتفاقات عدة رعتها سورية في دمشـق. وما أن جاء عـام 1992 حتى كان الحـزب هو الجهة الوحيدة المسموح لها بالعمل في جنوب لبنان.

كانت الانطلاقـة الجديدة للمقاومـة الإسلامية بعد عـام 1992، وصارت

وحدها المخوّلة بالعمل العسكري والأمني في الجنوب، ثمرة حقيقية لتوافق إيراني - سوري (مبارك عربيًا وأميركيًا)[71] حصر التمثيل الشيعي بحركة أمل وحزب الله على حساب الآخرين بمن فيهم المجلس الشيعي وإمامه محمد مهدي شمس الدين[72]... وأدت وفاة الإمام الخميني وانتهاء الحرب مع العراق وولادة محور غربي - عربي جديد في وجه صدام حسين (أميركا - السعودية - الخليج - مصر) إلى انضمام سورية إلى هذا المحور... ولا بد هنا من إعادة التذكير بأن الغطاء المصري - السعودي طوال تلك المرحلة، والرضا الأميركي - الأوروبي، هو الذي أمّن الدعم لسورية والمقاومة على السواء، إضافة إلى القبول الإيراني بعد انتصار تحالف رفسنجاني - خامنئي الإصلاحي الذي بدأ سياسة الانفتاح على الغرب وأميركا ووقف سياسة تصدير الثورة والمغامرات.. كل ذلك سمح بالدعوة إلى إنهاء الحرب في لبنان، وبالتالي فإلى اتفاق الطائف الذي وضع أسس لبنان الجديد، والذي أكد شرعية المقاومة وأعطاها حصانة الالتفاف الشعبي والإجماع الوطني... وجاءت القمة الروحية الجامعة والتاريخية في بكركي في 2 آب/ أغسطس 1993(في أثر عدوان تموز/ يوليو الكبير) ثم وثيقة اللجنة الوطنية للحوار الإسلامي - المسيحي الممثلة رسميًا للمرجعيات الروحية (في تموز/ يوليو 1995)، ثم الأداء المميز للرئيس الراحل رفيق الحريري خصوصًا في صناعة تفاهم نيسان/ أبريل 1996، وفي تدعيم التفاهم العربي - الدولي الحامي للمقاومة ولسورية معًا، كما بيانات الحكومات المتلاحقة التي شكلها، جاء كل ذلك ليحوّل الإجماع الوطني إلى حقيقة ملموسة عبّرت عن التوافق على أمرين: **الأول**، عدم إدخال العامل الإسرائيلي في أي تناقض داخلي، أي إنهاء ذلك التاريخ الأسود والمشؤوم الذي «اضطر» فيه بعض الأطراف إلى اللجوء للعون الإسرائيلي؛

---

(71) يتعلق الأمر هنا بتقدير موقف سياسي خاص عن نتائج حرب عاصفة الخليج حيث حصل توافق سعودي - أميركي - سوري - إيراني - مصري، كان من نتائجه تفويض أميركي عربي لسورية بضبط الوضع في لبنان، وتفاهم سوري - إيراني بإجراء تغييرات في قيادة وسلوك حزب الله.

(72) المقصود هنا حصر التمثيل الشيعي الرسمي وليس مستوى السيطرة والسلطة وهما كانا أصلًا بيد حزب الله أولًا وحركة أمل بشكل أقل... فالتمثيل الرسمي أمام الدولة اللبنانية وأمام بقية الطوائف كما أمام الفاعليات السياسية الاجتماعية والمجتمع المدني كان بيد المجلس حتى عام 1992.

والثاني عدم طرح موضوع الانسحاب السوري قبل إنجاز التحرير من الاحتلال الإسرائيلي.. وتلا ذلك التفاف شعبي مسيحي - إسلامي حول المقاومة لم يسبق له مثيل، رافقه إعجاب شعبي وسياسي بأداء حزب الله في تلك المرحلة.

ثالث عشر: مرحلة 1992 - 2000 أو الشراكة الإيرانية - السورية - العربية

حكم المرحلة بين عامي 1992 (بدء مشاركة حزب الله في الانتخابات البرلمانية) و2000 (الانسحاب الإسرائيلي من جنوب لبنان) شراكة إيرانية سورية - سعودية محمية بغطاء عربي - دولي. ولا يمكن فهم التحول في سياسة حزب الله اللبنانية (من التبشير بالثورة الإسلامية إلى الانخراط في النظام اللبناني) إلا من خلال فهم الاستراتيجية الإيرانية الجديدة ذلك أن سقوط الاتحاد السوفياتي وتفكك حلف وارسو وانهيار النظام الشيوعي في أفغانستان واندلاع الصراعات بين فصائل الجهاد الأفغاني وتصاعد التوتر الهندي - الباكستاني مع صعود التطرف الهندوسي والإسلامي إلى السلطة في البلدين، وتوقف الحرب العراقية - الإيرانية وقيام الحملة العسكرية الدولية على العراق وما تلاها من عقوبات وحصار، كل ذلك حرر إيران من ضغط وأخطار وتحديات وسمح لها بإنتهاج سياسة هجومية جديدة بعد تعديل في نظام الحكم أطاح بالخمينيين اليساريين والثوريين لمصلحة البراغماتيين... وفي لبنان شهدت المرحلة انكفاء الطرف المسيحي عن المشاركة السياسية وتشكيله حالة إحباط وتراجع وعدم ثقة بالوضع الذي صار يسمى بالوصاية السورية نسبة للاتفاق الأميركي - السعودي - السوري على تسليم سورية شؤون لبنان مكافأة لها على الموقف من العراق وتشجيعًا لها على الانخراط في الاعتدال العربي الحليف لأميركا. واستفادت إيران من تلك الحقبة لتعزيز وضعها في لبنان فتمت إزاحة الشيخ صبحي الطفيلي من قيادة حزب الله (1991) وبعدها دخل الحزب إلى البرلمان اللبناني متحالفًا مع حركة أمل 1992 - 1996 - 2000، وصار قوة سياسية رئيسة في البلاد، تمثلت قوته والشراكة الإيرانية - السورية المحمية بغطاء عربي - دولي في تفاهم نيسان/ أبريل الذي أبرم في إثر العدوان الإسرائيلي الواسع على لبنان في نيسان/

أبريل 1996 الـذي أدّى فيه الرئيس الحريري (وفرنسا والسعودية بالتالي) دورًا أساسيًا كان خير غطاء للـدور السـوري - الإيراني فـي الوقت نفسـه، ما سمح بانتزاع موقف عربي - دولي لمصلحة المقاومة.

شـهر العسل الإيرانـي - العربي - الغربي هـذا استمر طـوال عهد الرئيس الأميركـي بيل كلينتـون، وتعززت فيه وتطـوّرت قدرات حزب اللـه القتالية كما السياسيـة والجماهيريـة في لبنـان. واتبعت إيـران سياسة البناء البطـيء والقوي داخـل لبنـان... مـن الحـوزات والمستشـفيات والمستوصفات إلـى المدارس والجامعـات إلـى النـوادي والحسينيـات والمساجد. ومـن التدريـب والتسليح إلـى العمليـات العسكريـة الجهاديـة في الجنـوب، إلـى العمليـات الأمنية ضد استخبارات العدو، وقد أثمر هذا العمل تحول حزب الله إلى أكبر وأقوى تنظيم سياسي - عسكري - اجتماعي في لبنان لا بل والوطن العربي.

رابع عشر: مرحلة 2000 - 2008

غيـر أن الأمـور تغيرت بـدءًا من خريـف عـام 2000 حيـث إن المعارضة المسيحية اللبنانية وعلى رأسها بطريرك الموارنة قررت أن الانسحاب الإسرائيلي ينزع حجة القبول بالوجود السوري في لبنان، ويطرح بالتالي قضية السيادة الوطنية والقرار الحر. ورأت المعارضة المسيحية فـي انتخاب الرئيس بوش الابن، وفي وجود الرئيس الفرنسي جاك شـيراك في الحكم فرصـة تاريخية للمطالبة بخروج القـوات السورية مـن لبنـان... وجـاءت أحـداث أيلول/ سبتمبـر 2001 لتطيح بالتحالف العربـي - الغربي الذي كان مظلة للمقاومة فـي لبنان وفلسطين، الأمر الذي يفسر اختـلاف المواقف العربية والغربية من انتفاضـة الأقصى بين أيلول/ سبتمبـر 2000 (تاريخ اندلاعهـا) وأيلول/ سبتمبر 2001 (هـجـوم القاعدة على أميركا)...تـلا ذلـك طبعًـا اصطفـاف عربـي جديـد قادتـه السعودية ضـد النظام العراقي، الأمر الذي كان مريحًا لإيران وحزب الله، فاستمر شهر العسل اللبناني الداخلي مـا استمر الغزل الإيراني - الأميركي - السعودي إذ لم تتخل إيران عن سياسـة المهادنة مع أميركا والغرب، بل هي تحالفـت معها في أفغانستان لإسقاط

حكومة طالبان، ونال شيعة أفغانستان وتحالف الشمال المدعوم من إيران حصة لا بأس بها في النظام الجديد في كابول... ثم تحالفت إيران مع أميركا أو سهّلت لها عملية غزو العراق وإسقاط صدام حسين.. خلال ذلك بدأ الافتراق السعودي - السوري يتفاقم ومعه الافتراق الفرنسي - السوري، الأمر الذي سهل عملية انضمام الرئيس الحريري إلى المحور السعودي - الفرنسي، واقترابه من المعارضة المسيحية... وحصل اغتيال الحريري في 14 شباط/ فبراير 2005، لتبدأ مرحلة جديدة عنوانها الصراع العربي - السوري: مصر والسعودية ومعها فرنسا شيراك والإدارة الأميركية دعمت ثورة الأرز أو 14 آذار/ مارس، في حين وقف حزب الله مع سورية (8 آذار/ مارس).. وجاءت الانتخابات الرئاسية في إيران (حزيران/ يونيو 2005) بالسيد أحمدي نجاد، ليبدأ مرحلة جديدة قطعت مع السياق الإصلاحي للرئيس خاتمي، ومع مرحلة المهادنة مع الغرب وأميركا (التي افتتحها في الحقيقة الرئيس رفسنجاني منذ عام 1992).. ودخلت السياسة الإيرانية في لبنان منعطفًا جديدًا مع أحمدي نجاد آيته حرب تموز/ يوليو 2006 التي شكلت مواجهة واختبارًا بين أميركا وإيران في لبنان ومن خلاله.

خامس عشر: حزب الله والمشاركة السياسية

في وثيقة داخلية صدرت في أيار/ مايو 2007 يحدد حزب الله فهمه للسياسة كما يلي: «إن بناء مفهوم للسياسة يقوم على ربط الداخل بالخارج وأخذ ذلك في الاعتبار في رسم المواقف والبرامج السياسية هو مسألة علمية قبل أن تكون سياسية. وهذا ما لحظه حزب الله بصورة أساسية في مقاربته للسياسة في لبنان. فالخارج هو الذي يستهلك طاقة الصراع ودينامياته وتوتراته، بينما تشكل العلاقات في الداخل دومًا على أساس التكامل. ولا يحضر الصراع داخليًا إلا حين ارتباطه بالخارج ولا يمارس عندها إلا وفق الحد الأدنى الذي تفرضه الضرورات الطبيعية للسياسة»[73].

لم تكن الصورة واضحة عند الحزب في الدخول إلى المجلس النيابي أو

(73) انظر قاسم قصير، «لهذه الأسباب يعمل حزب الله لتغيير المعادلة اللبنانية،» المستقبل، 15/5/2007.

عدمه، ما استلزم نقاشًا داخليًا موسعًا في شأن هذا الأمر «فاختارت الشورى آلية لحسم الأمر بتكليف لجنة من 12 عضوًا من أبـرز الفاعليات الحزبية بمن فيهم أعضاء الشـورى لصياغـة الموقف النهائـي المقترح». وعقـدت جلسات مكثفة لهذا الشـأن، وأبدى مسؤولو الوحـدات المركزية آراءهم مـن خلال مجالسهم، فجمعت اللجنة المكلفة الآراء». «وفضّلت اللجنـة استكمال النقاش ... لوضع المعطيـات الكاملـة بين يـدي الولـي الفقيه، بغيـة تحديد الموقف الشـرعي من التعاطـي مـع النظام وبالأخـص فـي مسألـة الانتخابـات النيابيـة»... «ثم جرى استفتاء سماحة الولي الفقيه الإمام الخامنئي حول المشـروعية بعد تقديم اقتراح اللجنـة فأجـاز وأيّد، عندها حسمت المشـاركة فـي الانتخابـات النيابية، ودخل المشروع في برنامج وآلية عمل الحزب»[74].

في عـام 1993 سـأل المرحـوم الشـيخ محمد مهدي شـمس الديـن قادة حزب الله: هـل تريدون فعلًا لبنـان؟ وإذا كان نعم فهل حقًـا تريدون جمهورية ديمقراطية برلمانية لبنانية؟

اليـوم فـإن السؤال الـذي نطرحه هو هـل يريد حـزب الله فعلًا المشـاركة السياسيـة أم انـه يعمـل علـى بنـاء دولتـه الخاصـة البديلـة[75]، أي دولـة داخل الدولة[76]؛ أم أنه يعمل لشيء آخر تمامًا؟؟

أنـا أرى أن حـزب اللـه لا يحتاج إلـى اعلان برنامـج لحكومـة إسلامية أو لتطبيق الشريعة كما تصوّر البعض مقارنين بينه وبين غيره من الأحزاب الإسلامية العربية التي حملت هكذا مشروع. فحزب الله حزب شيعي أولًا وأخيرًا، وحزب موجـود في لبنان بلد الطوائـف والتوازنات الطائفية الحساسـة، وحزب الله صار منـذ عـام 2005 الممثـل السياسـي والأيديولوجـي والعسكـري والاجتماعـي الشرعي والوحيد للطائفة الشيعية اللبنانية (الطائفة الأكبر عدديًا). وفي ذلك يقول نواف الموسوي: «يجب أن يعمل حزب الله بحيث يشعر شيعة لبنان إنهم بحاجة

(74) قاسم، حزب الله، ص 268-269 وص 272-273

(75) بحسب كتاب شرارة، دولة حزب الله.

(76) بحسب اتهامات قادة 14 آذار.

إليه، ونحن يجب أن نستخدم كامل قدراتنا وإمكاناتنا لنصبح أقوى وأكثر تجذرًا في طائفتنا، وحين تلتحم مصالح الشيعة بنا فإن ضعفنا سينعكس عليهم، لذلك سيدعموننا، يجب أن يستقر حزب الله في إطار الطائفة الشيعية، لأن وجوده في خارجها سيسهل ضربه»[77].

لم يكن الحزب يحتاج إلى تقديم نموذج إسلامي بديل كما هي حال حماس في غزة، ولا نموذج معارضة ديمقراطية حيوية كما هي حال الأحزاب الإسلامية في تركيا ومصر وتونس والمغرب ... إلخ. وما عاد الحزب يمثل مقاومة وطنية ضد الاحتلال بعد عام 2000، وبالتحديد أكثر بعد حرب تموز/ يوليو 2006 والقرار 1701. كما أنه لم يعد يمثل معارضة شعبية من خارج الحكم بعد عام 2005، وبالتحديد أكثر بعد حركة 7 أيار/ مايو 2008 المسلحة والاستيلاء على بيروت، واتفاق الدوحة الذي تلاها. بل صار الحزب فعليًا يُمثل الطائفة الشيعية اللبنانية وهي في قمة صعودها وحيويتها وبحثها عن الحفاظ على مكتسباتها عبر تطوير قوتها.

أمكن تحقيق التماهي بين الحزب وجمهور الطائفة في ظروف جديدة تمامًا لم يسبق أن توافرت في ما سبق:

- وجود مركز شيعي قوي في إيران الشيعية يحمل استراتيجية هجومية لتأكيد مصالحه ولفرض وجوده (وإيران دولة كبيرة وغنية وربما نووية).

- غياب قيادات إصلاحية تاريخية (محسن الحكيم والخوئي في العراق، موسى الصدر ومحمد مهدي شمس الدين في لبنان، خاتمي ومنتظري وكروبي وموسوي في إيران).

- تغييب النجف منذ وفاة السيد الحكيم في عام 1970، ثم تحديدًا بعد حملة القتل في عامي 1979 - 1980 التي انتهت باغتيال محمد باقر الصدر

(77) مقابلة أجراها الباحث مسعود أسد اللهي مع الموسوي في أيلول/ سبتمبر 1997، انظر كتابه: الإسلاميون في مجتمع تعددي، ترجمة دلال عباس (بيروت: الدار العربية للعلوم، 2004)، ص 387.

وتشـريد الآلاف من العلماء، ونشـوء موقع قم الديني باعتباره بديلًا من النجف منذ عام 1980، ثم باعتباره مركزًا وحيدًا للشرعية الدينية الشيعية.

- خـروج منظمـة التحريـر الفلسطينيـة حامية السُنّـة في لبنان بعـد سلسلة حروب بين عامي 1982 و1988 [78].

- الصعـود المالـي والعسكري لإيـران والحـزب ووصول أحمـدي نجاد ومعه الحرس الثوري والتيار المهدوي إلى السلطة في إيران.

- انهيار النظام الإقليمي العربي منذ حرب الكويت (1990 - 1991).

- انهيار التوازنات الاستراتيجية الدولية منذ سقوط الاتحاد السوفياتي في عام 1991، ثم بعد ذلـك 11 أيلول/ سبتمبر 2001 فالحـرب الأميركية على الإسلام وعلى إيران.

- صعود الشيعة والأكراد في العراق بعد سقوط نظام صدام في عام 2003.

- انهيار الوضع المسيحي في لبنان بعد 25 سنة من الحرب الأهلية.

- انهيار الوضع السُنّي اللبناني باغتيال الرئيس الحريري (14 شباط/ فبراير 2005).

- أزمة النظام المصري مـن جهة، وأزمة الوضع السعودي والباكستاني من جهة أخرى، مـع سقوط النظامين العراقي والأفغاني، وصعود القاعدة، كل ذلك طرح أزمة الشرعية السُنّية (قبل الربيع العربي) .

- خروج الجيش السوري من لبنان وانهيار المعادلة اللبنانية الداخلية[79].

---

(78) هي وظيفـة جانبية ضمنيـة بالنسبة إلى منظمة التحريـر، لكنها كانت وظيفـة رئيسة وحاسمة بالنسبة إلى سُنّة لبنان في تلك الأيام.

(79) «مصـادر قياديـة في حزب اللـه تؤكد أن قيـادة الحزب اتخـذت خلال عـدوان تموز/ يوليو 2006، وفـي ضوء المعطيات التي توافـرت لديها آنذاك، قرارًا حاسمًا بتغييـر المعادلة السياسية الداخلية واعتماد كل الوسائـل والأساليب الدستورية والشـعبية لتحقيق هذا الهدف مهما بلغـت التضحيات، وأنه لا يمكن إبقـاء المعادلة التي كانت قائمـة بعد الخروج السوري مـن لبنان» انظر: قاسـم قصير، موقع ناو لبيانون، 15/ 5/ 2007.

من هنا نقول إن استراتيجية حزب الله الفعلية ليست إقامة دولة إسلامية، فهذه الدولة موجودة في إيران ؛ ولا المشاركة السياسية الديمقراطية في الحكم، إذ إن المشاركة الفعلية تعني المسؤولية الكاملة عن الكل؛ فيما المشاركة بعرف الشيعية السياسية هي التقاسم (partage) لا الـ (participation). وهذا جعلنا نسمي سياسة حزب الله بالشيعية السياسية التي تعمل على استراتيجية للهيمنة تسمح لها بأن تكون اللاعب الأوحد في البلاد... وقد مر الحزب على صعيد تطبيق استراتيجية الهيمنة بمرحلتين:

- مرحلة التمهيد والدعوة للجمهورية الإسلامية في لبنان بين عامي 1980 و1992، عنوانها: الرسالة المفتوحة - الموقف السلبي من الميثاق والكيان اللبناني ومن الدستور ومن الجمهورية الديمقراطية البرلمانية - الموقف السلبي من الحوار الإسلامي - المسيحي - الموقف السلبي من كل أشكال المشاركة في الحكم - الصراع المسلح مع حركة أمل - التأسيس الكامل لمجتمع ودولة خارج المجتمع والدولة.

- مرحلة الدخول التدريجي في الحكم عبر استراتيجية المشاركة السياسية 1992 - 2005 التي هي في الواقع استراتيجية تحقيق الهيمنة الطائفية (أو الشيعية السياسية) المرتكزة على العوامل كلها المذكورة أعلاه، والمستفيدة خصوصًا من عاملي العدد والقوة المسلحة.

إلا أن هذه الشيعية السياسية الجديدة تحمل سمات خاصة تجعلها تختلف عن المارونية السياسية القديمة، وذلك لأسباب عدة:

- المارونية السياسية (باعتبارها مشروع هيمنة لطائفة محددة) ورثت دولة حديثة كانت تحضنها فرنسا (السيطرة الفرنسية 1920 - 1946) وتشكل لها إدارة شبه كفوءة. في حين أن الشيعية السياسية ترث دولة فاشلة شبحية، وإدارة فاسدة رثة ومنهارة بعد 30 عامًا من الحروب الأهلية.

- المارونية السياسية جاءت في ظرف إقليمي ودولي (1945 -

1970) ساعد في بحبوحة اقتصادية ونمو اجتماعي وانتشار للتعليم الثانوي والجامعي، أفرز طبقة وسطى متعلمة وديناميّة، ومن الطوائف كلها. في حين أن الشيعية السياسية تأتي في ظرف انحسار النمو الاقتصادي والاجتماعي، وانهيار الطبقة الوسطى المدينية، وترييف المدينة، وانهيار في مستوى التعليم، وأزمة خدماتية خانقة، وصعود الهويات الضيقة (العشائرية والمذهبية) في كل مكان.

- أعطى النظام العربي الرسمي آنذاك شرعية لدور لبنان الكومبرادوري في محيطه العربي ما سمح للمارونية السياسية من تحقيق اختراقات اقتصادية وتجارية في أكثر من دولة عربية أتاح لها الاستفادة من هجرة الشباب اللبناني إلى دول الخليج وأفريقيا كما إلى أوروبا والأميركتين... فائض التحويلات الخارجية هذا شارف على النضوب مع تفاقم أزمة الوجود الشيعي في بلدان الخليج والعالم بسبب الموقف من غيران وحزب الله.

- في زمن المارونية السياسية كانت الثقافة الحداثوية هي القاسم المشترك بين نخب متعلمة من مختلف الطوائف، أما اليوم فإن ثقافة القبيلة والعشيرة والطائفة والمذهب هي الغالبة، فضلًا عن ثقافة الحرب والاحتراب والفتنة والتكفير والتصلب والحدية في التعامل مع الآخر المختلف ومع التعددية.

- سمحت الديمقراطية الليبرالية (بفضل تشريع وقوننة التعدد الطائفي) بتحول لبنان إلى منطقة حريات إعلامية وسياسية لم توجد في غيره، الأمر الذي لا يستقيم مع سيطرة حزب الله. فالشيعية السياسية (نسخة حزب الله) لا تنفصل عن فكر المهدوية الإيرانية وعن صعود التطرف الأصولي في الجانبين السُنّي والشيعي، ولذلك فإنها محكومة بالأصولية وقمع الحريات.

خلاصة

عرف حزب الله منذ البداية أنه لا يستطيع في بلد مثل لبنان متعدد الطوائف ومحاط برعاية عربية ودولية الإمساك بزمام السلطة والحكم بشكل مباشر[80].

علاقات الحزب الدولية والعربية متوترة مع الدول كلها ذات الدور أو الحضور في لبنان (باستثناء سورية وإيران). كما لا طاقة له على الاحتلال المباشر لمواقع السلطة وإدارة الكيان اللبناني مباشرةً، ليس لضعف أو خلل في جهازه الإداري وإنما لأنه لا يريد حمل مسؤولية هكذا إدارة مباشرة في حين أنه يجني كل ثمارها بشكل غير مباشر. لذا استعاض عن ذلك باستراتيجية اللاعب المهيمن الذي يستطيع أن يفرض أجندته ويحقق كامل مصالحه من دون الحاجة إلى التورط المباشر في تحديات إقليمية ودولية وداخلية.

من سياسات الحزب أيضًا الإبقاء على التشكيلة الدينية والطائفية الموزعة على المناصب الحكومية والسيادية، لكن دون أن تملك هذه القيادات أي سلطة حقيقية تمارسها قبل العودة إلى موافقة الحزب أكان من خلال إمساكه الفعلي بمواقع السلطة الفعلية (التعطيل في الحكومة والبرلمان والتهديد بالشارع في كل حين، فضلًا عن السلاح الممنوع الكلام عنه وفي شأنه)، أو في المواقع الادارية الرئيسة أو من خلال قوته الفعلية: الغلبة الشيعية العددية والتوزع والانتشار الجغرافي الاستراتيجي والتماسك الايديولوجي - العسكري - الأمني والصلابة الدينية العقائدية والقدرات المالية واللوجستية الهائلة ... إلخ.

لكل هذه الأسباب لم يطوّر الحزب (ولا يستطيع) مشاركته السياسية في

(80) بعد انسحاب القوات السورية من لبنان في نيسان/ أبريل 2005 شعر حزب الله بأنه مضطر إلى المشاركة في الحكومة لتأمين توازن بين القوى اللبنانية المختلفة وحماية موقع لبنان الدقيق في المعادلة الإقليمية. تؤكد الورقة التي كتبها رئيس المركز الاستشاري في الحزب النائب الحالي علي فياض «أن الحزب مصر على التمسك بالنظام السياسي اللبناني الذي تستند ديمقراطيته إلى قاعدة التوافق، وأنه يؤيد دولة قوية ومركزية» (فياض علي، «حزب الله والدولة: المواءمة بين الاستراتيجيا الوطنية والدور الإقليمي،» انظر: www.dirasat.net/ar/actdetails.php?cermony=14

الحكم إلى مشروع لبننة حقيقي من جهة، كما لم يطور (ولا يستطيع) وضعه التنظيمي الداخلي بشكل ديمقراطي من جهة أخرى، فهو ليس حزبًا ديمقراطيًا معارضًا من داخل السلطة، حيث إنه لا يفعل سوى تعطيل هذه السلطة والتنعم بامتيازات الحكم في آن معًا؛ وهو ليس حزبًا ثوريًا معارضًا من خارج السلطة، إذ هو لا يشارك في السلطة فحسب بل هو الحزب الأقوى والأقدر على فرض شروطه من داخلها ومن خارجها في آن معًا؛ وهو ليس مقاومة بالمعنى المعروف للمقاومة الوطنية التحريرية، إذ هو صار أشبه بالجيش النظامي الكامل العدة والتسليح والخاضع لقيادة عمليات مركزية.

إنه اللاعب الاستراتيجي الأقوى والأقدر في لبنان والوطن العربي، وهذا يتيح له أن يكون اللاعب الأقدر على ممارسة الهيمنة الكاملة على لبنان من خلال تقاسم معين للسلطة يفرض فيها منطقه بالقوة المسلحة (وهذا غير معنى المشاركة العادلة)[81].

المراجع

كتب

الإمام والإمامة عند الشيعة. تحقيق يوسف أيبش. بيروت: دار الحمراء، 2003.

توفيق، فادي. **بلاد الله الضيقة: الضاحية أهلًا وحزبًا.** بيروت: دار الجديد، 2005.

بويار، نيكولا دوت. **اليسار المتحول للإسلام: قراءة في حالة الكتيبة الطلابية لحركة فتح.** مصر: منشورات مكتبة الإسكندرية، وحدة الدراسات المستقبلية، 2010.

(81) انتهت الدراسة قبل حصول التطور الخطير المتمثل مؤخرًا في مشاركة حزب الله الحربية القتالية الكبيرة في الدفاع عن نظام الرئيس السوري بشار الأسد واستخدامه التعبئة المذهبية القصوى في هذا السبيل... ما ينذر بمرحلة مضطربة قد تطيح بكل ما بناه الحزب (وإيران) في لبنان والمنطقة العربية.

الجسر، باسم. **الصراعات اللبنانية والوفاق (1920 - 1975)**. بيروت: دار النهار، 1981.

الحركات الإسلامية في لبنان. بيروت: [الشراع، 1984].

زين، زين نور الدين. **الصراع الدولي في الشرق الأوسط وولادة دولتي سوريا ولبنان**. بيروت: دار النهار، 1977.

الزين، علي. **للبحث عن تاريخنا**. بيروت: [د. ن، 1973].

رفسنجاني، هاشمي. **حياتي**. بيروت: دار الساقي، 2005.

السيف، توفيق. **ضد الاستبداد: الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة: قراءة في رسالة تنبيه الأمة وتنزيه الملة لشيخ الإسلام الميرزا محمد حسين الغروي النائيني**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1999.

الضيقة، حسن. **تجربة الكتابة التاريخية الماركسية: قراءات في أزمة المنهج والنظرية**. بيروت: معهد الإنماء العربي، 1981.

شرارة، وضاح. **دولة حزب الله: لبنان مجتمعًا إسلاميًا**. بيروت: دار النهار، 1996.

شفيق، منير. **الإسلام في معركة الحضارة**. بيروت: [طبعة دار الإيمان]، 1980.

______. **شهداء ومسيرة**. [بيروت]: [د. ن]، 1983.

شمس الدين، محمد مهدي. **في الاجتماع السياسي الإسلامي**. بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 1992.

______. **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**. ط. 7. بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 2000.

______. ______. ط. 2. بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 1990.

______. **الوصايا**. بيروت: دار النهار، 2002.

الصليبي، كمال. **بيت بمنازل كثيرة: الكيان اللبناني بين التصوّر والواقع**. ترجمة عفيف الرزاز. ط. 4. بيروت: دار نوفل، 2007.

عامل، مهدي. نقد الفكر اليومي. بيروت: دار الفاربي، 1988.

فحص، هاني. الشيعة والدولة في لبنان: ملامح في الرؤية والذاكرة. بيروت: دار الأندلس، 1996.

قاسم، نعيم. حزب الله: المنهج – التجربة – المستقبل. بيروت: دار الهادي، 2009.

القش، سهيل. في البدء كانت الممانعة: مقدمة في تاريخ الفكر السياسي العربي. بيروت: دار الحداثة، 1980.

الكاتب، أحمد. تطور الفكر السياسي الشيعي: من الشورى إلى ولاية الفقيه. بيروت: دار الجديد، 1998.

كديور، محسن. نظريات الحكم في الفقه الشيعي: بحوث في الإمامة وولاية الفقيه. بيروت: دار الجديد، 2000.

كوثراني، وجيه. الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي. بيروت: مؤسسة بحسون للنشر والتوزيع، 1986.

ـــــــ. بين فقه الإصلاح الشيعي وولاية الفقيه: الدولة والمواطن. بيروت: دار النهار، 2006.

اللهي، مسعود أسد. الإسلاميون في مجتمع تعددي. ترجمة دلال عباس. بيروت: الدار العربية للعلوم، 2004.

المولى، سعود. العدل في العيش المشترك. بيروت: جامعة القديس يوسف، معهد الدراسات الإسلامية المسيحية، 2003.

ـــــــ. ممارسة الوحدة في التنوع. بيروت: جامعة القديس يوسف، كلية العلوم الدينية، 2010.

نويهض، وليد. السلطة والحزب: مقالان في الرد على الماركسية. القاهرة: دار الزهراء للإعلام العربي، 1988.

اليزدي، محمد تقي المصباح. **أسئلة وردود**. ترجمة ماجد الخاقاني. بيروت: دار التعارف، 2004.

مؤتمرات

الرفاعي، عبد الجبار. «مفهوم الدولة في مدرسة النجف: سياقات المفهوم وتحولاته في التاريخ القريب من الشيخ النائيني إلى السيد السستاني.» ورقة بحثية قدمت إلى: **ندوة أولويات الإصلاح في العالم الإسلامي: الدولة والمواطنة**، إسطنبول، 1 - 2 كانون الأول/ ديسمبر 2010، مركز الكواكبي للتحوّلات الديمقراطية، والجمعية التركية العربية للعلوم والثقافة والفنون.

المولى، سعود. «رفاق النجف الثوريون.» ورقة قدمت إلى: **مؤتمر مكانة النجف الفكرية والعلمية والدينية**، معهد العالم العربي، باريس - فرنسا، 21 - 22 آذار/ مارس 2013.

الفصل الخامس عشر

تاريخ الإسلاميين وتجربة حكمهم في العراق

رشيد الخيُّون

مقدمة

لعل تجربة العراق مع الإسلام السياسي مختلفة عنها في البلدان الأخرى، وذلك لطبيعة المجتمع العراقي، فهو متعدد قوميًا ومذهبيًا ودينيًا بطبيعة الحال. هناك ديانات عدة من غير الإسلام: الصابئة المندائية والأيزيدية والمسيحية، وهناك وجود للبهائية والكاكائية التي أراها تتأرجح بين الدين والمذهب، فضلًا عن وجود اليهودية تاريخيًا، ولليهود أموال مجمدة وعقارات، وأنفار ربما لا يزيد عددهم على عدد أصابع اليد الواحدة.

ذكرت ذلك بغض النظر عن عدد معتنقي هذه الديانة أو تلك، أما الإسلام فهو دين الأغلبية الساحقة، وهو على مذاهب عدة: بالنسبة إلى أهل السنَّة والجماعة: الحنفية والشافعية وقليل من الحنبلية والأقل من المالكية، والأخير كأفراد وحضور حديث، أسرةً أو أسرتين. تتفرع من هذه المذاهب طرائق صوفية متعددة أيضًا: القادرية والنقشبندية والرفاعية، والعراق أصل تلك الطرائق. وبالنسبة إلى الشيعة، المذهب السائد هو المذهب الإمامي، وهناك

قليل من العلويين، من الناحية التاريخية، أما في الوقت الحاضر فربما يوجدون على مستوى الأفراد لا أكثر، ويعيشون مع الآخرين بشكل باطني.

أما على المستوى القومي فالعراق متعدد أيضًا ففيه: العرب (من السنَّة والشيعة) وهم الأكثرية، والكُرد والكُرد الفيليون والتركمان والسريان والكلدان والفرس، ومن يعتبر الآن نفسه قومية مثل الشَّبك. ومن الناحية العشائرية العشائر كثيرة وكثيرة جدًا، وهبوطها إلى العراق بدأ مع دخول الإسلام، ثم النزوح في العهد العثماني. وقد يكون العراق متميزًا بوجود عشائر تجمع بين المذهب السُنّي والمذهب الشيعي.

هذه باختصار شديد تعددية المجتمع العراقي. لا توجد قطيعة تامة بين هذه المكونات، فهناك حالات تزاوج مختلط بين المذاهب والقوميات، خصوصًا على مستوى المدن والعشائر أيضًا، فيؤخذ الأصل العشائري قبل المذهب في أحيانَ عديدة، فشقيقة شخصية بارزة في الحزب الإسلامي العراقي متزوجة بأحد شيوخ مناطق الديوانية الشيعية مثلًا. إلى جانب مخالطة في المهن ومحلات السكن داخل الأرياف والمدن، وبغداد والموصل والبصرة وكركوك وديالى في المقدمة.

هذه باختصار شديد طبيعة المجتمع العراقي، وهي طبيعة أخذت تتغير بعد الهجرة التي اندفع إليها العراقيون بسبب الحروب والحصار، وما حدث بعد الغزو الأميركي، وحرب الميليشيات الطائفية. وأقول الميليشيات لأنه لم تذكر مواجهة بين مدن ومحلات وقرى وعشائر، أي لم ينقاد المجتمع العراقي إلى حرب أهلية، إنما المعارك والتصفيات كانت تحدث بين الجماعات المسلحة، ويقع ضررها على بقية الأهلين، أكان في القتل أو التهجير الطائفي.

أولًا: طبيعة الإسلام السياسي

ما يتعلق بالمؤثِّر في الإسلاميين هو التعدد القومي والمذهبي، فلهما أثر في انفلاق الإسلام السياسي إلى شيعي وآخر سنّي، كردي وتركماني، وحتى كردي فيلي، بمعنى أن الإسلام السياسي العراقي يتبع المؤثِّر القومي والمذهبي.

نعـم، جرى ضم عناصر شـيعية، من الباحثيـن عن عمل إسلامـي، إلى الإخوان المسلمين وحزب التحريـر، في الخمسينيات من القرن الماضي، إذ لعدم وجود تنظيم سياسي حزبي شيعي واضح المعالم لجأ الشيعة الذين يؤيدون إقامة دولة إسلاميـة أو نظام إسلامي إلى التنظيمـات السياسية الإسلاميـة السنّية، وانتظموا فيهـا، ومنهم من وصل إلى مركز قيادي في تنظيم حـزب التحرير الفرع العراقي مثلًا.

يتحدّث السيد طالـب الرفاعي، وهو عالم دين شـيعي وأحد أبرز مؤسسي حزب الدعـوة في عام 1959، كيف كان يبحث عـن تنظيم حزبي إسلامي يلبي طموحـه السياسـي في شـبابه، وهـو يربـو الآن على الثمانيـن، قـال: «استمرت علاقاتـي بالأحزاب الإسلامية، مثل الإخوان المسلمين، ومباشـرة مع مؤسسهم والمتقدم بينهم آنذاك الشيخ محمد حامد الصواف[1]، وكان يشرف على جمعية فلسطين، وكنت أزوره في مكتبه ونتحدث، ولاحظت أنه كان يُسَرُّ بزيارتي كوني معممًا شيعيًا. كذلك كانت لي صلات بـحزب التحرير، في بداية الخمسينيات، من دون الانضمام إلى تنظيمهم، اتصلت بعبد القديم زلوم[2]، وهو أول مبعوث شـخصي لمؤسس الحزب المذكور الشـيخ تقـي الدين النبهانـي[3] إلى العراق، وهو مدرس فلسطيني يحمل الجواز الأردني، وصل العراق بصفته أردنيًا، وأخذ يدعو داخل العراق إلى حزب التحرير»[4].

ظلت علاقة السيد الرفاعـي علاقة صداقة وتعاون متبـادل؛ من غير انتماء تنظيمـي، لكـن هناك عـدد من الشـباب الشـيعة وجد نفسـه مندفعًا إلـى داخل «حـزب التحرير» مثـل: محمد عبد الهـادي السُّبيتي(شـخصية قيادية في حزب

(1) ينسـب إليه إدخال تنظيم «الإخـوان المسلمين» إلى العراق عندما كان يـدرس بالقاهرة الفقه، وهناك كان يحضر دروس أو محاضرات حسن البنا فأعجب به، هاجر من العراق نحو عام 1959 وعاش في المملكة العربية السعودية، وتوفي في عام 1992.

(2) عبد القديم يوسـف زَلوم فلسطيني، صار نائبًا لرئيـس «حزب التحرير»، ثـم تولى رئاسته بعد وفاة مؤسسه النبهاني، توفي في عام 2003.

(3) فلسطيني، مؤسس «حزب التحرير»، توفي في عام 1977.

(4) رشيد الخيُّون، أمالي طالب الرفاعي (بيروت: دار مدارك، 2012)، ص 98-99.

الدعوة الشيعي في ما بعد)، وكان قبلها منتسبًا إلى «الإخوان المسلمين»، وهو نجل عبد الله السبيتي، وجده لأمه عبد الحسين شرف الدين، من أسرة علمية وأعيان شيعة جبل عامل في لبنان، وبعد حين أصبح السبيتي مسؤولًا عن فرع التحرير في العراق، ثم خرج منه وصار بعد حين رئيسًا لـ «حزب الدعوة الإسلامية».

كان لقاء السبيتي بمبعوث «حزب التحرير» عن طريق الإخواني سابقًا والمنتمي إلى حزب التحرير لاحقًا فاضل السويدي، وكان الأخير يحمل كتاب مؤسس الحزب تقي الدين النَبهاني **نِظام الحُكم في الإسلام**، وكان هذا الكتاب يُدرّس على شكل حلقات للجماعة الذين اتصلوا بالحزب، وهو كتاب لفقيه وسياسي سنّي، وحينها كان السبيتي في السنة الثانية في كلية الهندسة. انتمى أيضًا، من الشيعة، إلى «حزب التحرير» الطبيب جابر العطا (ت 2011)، وكان في البداية قوميًا مستقلًا، يوم كان يعيش في النجف، ولما ذهب إلى بغداد تأثر بفكر «الإخوان المسلمين»، فانطلق معهم في دعوتهم وانتظم في كشافتهم. وبحكم علاقة عطا بالسبيتي، ولأن الاثنين كانا معًا من «الإخوان»، اتصل عطا بزلوم بعد التعارف[5].

هناك أسماء شيعية عديدة انتظمت في «حزب التحرير»، غير المذكورين أعلاه، حيث انتظم فيه كلٌّ من: الشيخ عارف البصري (أعدم في عام 1974 لنشاطه في حزب الدعوة الإسلامية)، وأخوه عبد علي البصري، والشيخ سُهيل السعد، وعبد المجيد الصَّيمري، وعبد الغني شُكر من أهل الناصرية، وهادي شعتور، وهو من سوق الشيوخ، جنوب الناصرية، ومن لم ندرك أسماءهم.

لإن الإسلام السياسي لم يخرج عن دائرة المذهبية، حدث ما حدث وترك هؤلاء حزب التحرير وابتعدوا من الإخوان المسلمين، للبحث عن حزب شيعي يمثلهم، فإذا اتفق المسلمون في الأصول الثلاث: التوحيد والرسالة والمعاد، فإن الشيعة أضافوا إليها أصلين خاصين بالمذهب: الإمامة والعدل، وترى الأصلين

(5) الخيُّون، ص 99.

سياسيين يتعلقان بالحكم مباشـرة. بمعنى من يعتقـد بالأصول الثلاث فهو مسلم لا يُنتقص من إسلامه، ومن يعتقد بالخمسة أصول فهو شيعي.

يحكي السيد الرفاعي قصة تأثير مسألة الإمامة في خروج الشيعة المنضمين إلى حـزب التحريـر كالآتي: «إثـر صدور كتـاب الخلافة أخـذ السبيتـي يُناقش مؤسس الحزب النَبهاني، وقد قصده إلـى الأردن، وكان من طبيعته صارمًا حادًا في نقاشـه، وكذلك النبهاني كـان عنيدًا لا يتنـازل عن آرائه، وفـي ذلك النقاش التقى العنيـدان. أصر النبهاني على رأيه، ومن جانبـه السبيتي إذا أراد التعبير عن شـيء لا يعجبه أو رفضه يقول مباشـرة: «هـذا كُفر»! ولما لـم يستطع التخفيف مـن غلواء النبهاني في هـذه القضية بالذات ترك حزب التحريـر، كان ذلك على ما أتذكر في عام 1955. عندها عـاد محمد عبد الهادي السبيتي إلى بغداد، بعد مقابلة النبهاني التي أدت إلى تركه حزب التحرير.

ذكر ما حدث لجماعته من الشـيعة المنتظمين فـي الحزب، فاستقال جابر عطا من الحزب، وتبعهما في الاستقالة هادي شـعتور. وحاولتُ من جانبي زرع بذرة الشك عند الشيخ عارف البصري، بمعنى إفساد رأي، كي يخرج هو الآخر من حزب التحرير، وبـدوره سافر البصري إلى البصرة وأخـذ يؤثِّر في المنتمين إلى التحرير هناك من الشيعة، وقد لاحظ المعتمد، أو الذي يقود التثقيف بأفكار الحزب بالبصرة، الشيخ عبد العزيز البدري أن هناك انقلابًا لدى الأعضاء الشيعة ضد الحـزب نتيجة ما كتبه مؤسسه تقي الدين النبهانـي. بهذا انتهى فصل وجود الشيعة داخل حزب سنّي هو «حزب التحرير»[6].

ثانيًا: الطائفية وأثرها في الإسلاميين

كان العـراق، منـذ القرون الإسلاميـة الأولـى، مسرحًا للصـراع السياسي، فكـان العراقيـون علويـيـن، مقابـل الشـاميين الأمويين، وبعـد التحكيـم بصفين (37هـ)، وإعـلان سب علي بـن أبي طالـب على المنابـر، وتنـازل الحسن بن

(6) الخيُّون، ص 103.

علي (ت نحو 50هـ) عن السلطة لمعاوية بن أبي سفيان (ت 60هـ)، بما عُرف بـ «صلح الحسن»[7] لدى الشيعة، وبعام الجماعة لدى أهل السنَّة، وتنقل كتب الحديث السنّية الحديث الآتي: «قال رسول الله (ﷺ) للحسن بن علي إن ابني هذا سيد وإني أرجو أن يُصلح الله به بين فئتين من أمتي. وقال في حديث حمَّاد ولعل الله أن يُصلح به بين فئتين من المسلمين عظيمتين»[8].

تلك بدايات الانشقاق الحاد وإعلان الطائفية، بين مؤيد للأمويين وهم في السلطة ومؤيد للعلويين وهم خارج السلطة، ولا ندخل في التفاصيل فإنها معروفة ومشهورة في كتب التاريخ. لكن قضية الخلافة ظلت مستعرة، والافتراق فيها ظل حادًا، والثورات تعبأ بها، حتى ظهرت نظرية الانتظار عند الشيعة الإمامية وأسفرت عن ما عُرف بالغيبة الكبرى (عام 329هـ)، أي غيبة الإمام المهدي المنتظر، وفي ذلك الحين انقسمت الإمامية ثلاثة أقسام، أي عشية وفاة الإمام الحسن العسكري، كل طرف ضد الطرف الآخر. فمنهم من اعتبر الإمام غاب وتكفّل بالاتصال به سفراء يوصلون ما يريد إيصاله لأتباعه، وهو نوع من حكومة الظل، في لغة عصرنا، وإدارة سرية للنشاط المذهبي. والسفراء المعترف بهم هم: عثمان بن سعيد العمري، وولده محمد بن عثمان العمري، والحسين بن روح النوبختي، وعلي بن محمد السَّمري.

بينما قالت جماعة إن عمه جعفرًا بن علي الهادي هو الإمام بعد أخيه الحسن العسكري، وهناك جماعة بزعامة أبي شعيب محمد بن نصير النَّميري (ت 271 هـ) وهو القائم بدور الباب لأبي الإمام الغائب والغائب نفسه، لم تعترف بالسفراء الأربعة الذين واصلوا السفارة بين الأتباع والغائب لمدة (69 عامًا) أي بين عامي 260 و329هـ وأصحاب النميري هم الذين شكلوا الفرقة

(7) انظر مثلًا: محمد جواد فضل الله، صلح الإمام الحسن أسبابه ونتائجه (قم: دار المثقف المسلم، [د. ت]).

(8) موسوعة الحديث الشريف: الكتب الستة (الرياض: دار السلام للنشر والتوزيع، 2000)، وسنن أبي داود، باب السنَّة، ص 1566، حديث رقم 4662.

أو الطائفة المعروفة بالعلوية. وبهذا اعتُبر اتباع الإمامية النافون السفارة بين الإمام والأتباع كذابين ومتآمرين على الإمامة[9].

تُعتبر قضية الإمامة، واختلاف مفهومها عند السنَّة والشيعة، أساسًا في العمل الإسلامي، وتحدِّد اتجاه العمل، فإشكالها لم يكن جديدًا، لكن على مدى الأزمان تتعقد يومًا بعد يوم، حتى صارت عقيدة في العمل الإسلامي، يستحيل على حزب سنّي اعتبارها وصية إلهية، وبالمقابل يستحيل على حزب شيعي إغفالها أو حذفها، بل إن التحول من التسنن إلى التشيع أو بالعكس يعتمد على الإيمان بالوصية أو عدمه يُضاف إليها معصومية الأئمة الاثني عشر لا أكثر.

هنا لا بد من التذكير بما لخصه القدماء في النزاع في شأن الإمامة، كي تكون الصورة واضحة وجلية، وبما يواجهه الإسلام السياسي من محنة في توحيد العمل أو النشاط، أو تجنب الطائفية. جاء في رسائل **إخوان الصفا** وخِلان الوفا، وهم جماعة فكرية لا مذهبية، على حد دراستي عنها، شاع أمرها في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي: قالوا: «اعلم أن الإمامة هي أيضًا من إحدى أمهات مسائل الخلاف بين العلماء، قد تاه فيها الخائضون إلى حجج شتى، وأكثروا فيها القيل والقال، وبدت بين الخائضين فيها العداوة والبغضاء، وجرت بين طالبيها الحروب والقتال، وأُبيحت بسببها الأموال والدماء، وهي باقية إلى يومنا هذا (القرن الرابع الهجري) لم تنفصل، بل كل يوم يزداد الخائضون المختلفون فيها خلافًا على خلاف، وتتشعب فيها، ومنها آراء ومذاهب حتى لا يكاد يحصي عددها إلا الله»[10].

نجد قولًا مطابقًا، لصاحب **الملل والنِّحل** أبي الفتح الشَّهرستاني (ت 548هـ)، وهو على حد علمنا شافعيًا أشعريًا، أتى بعد إخوان الصفا بأكثر من

---

(9) انظر: أبو محمد الحسن النّوبختي، فرق الشيعة، تحقيق محمد آل صادق (النجف: المطبعة الحيدرية، 1936هـ)، ص 98-99، ومحمد بن الحسن الطوسي (ت 460 هـ)، كتاب الغيبة، تحقيق عباد الله الطهراني وعلي أحمد ناصح (قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، 1429 هـ)، ص 84.

(10) رسائل إخوان الصفا، تقديم بطرس البستاني (بيروت: دار صادر، 2006)، ص 493.

مئة عام، ما نصـه: «أعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامـة. إذ ما سُل سيف في الإسلام على قاعدة دينية، مثل ما سُل على الإمامة في كل زمان»[11].

أتينـا على ذلـك كي تتضـح الصـورة، ويُفهـم أن المسألـة تاريخية يصعب على تنظيم حزبـي تجاوزها، حيث عانى منهـا العراق بالذات كثيـرًا كونه مكان النزاعـات الطائفيـة الأول، والسبـب لأنـه مركـز الخلافـة، ومن قبـل أن يكون مركزهـا كان مكانًا للمعـارك، وملجأ للمعارضين، فظهـرت على أرضه الأغلب من الملل والنِّحل إن لم يكن كلها.

مع ذلـك ظهر مـن حـاول التخفيـف مـن حدتها بحـل وسـط، يُسقط هذا الخـلاف التاريخي العسيـر، لكن لا إسلاميي الشـيعة ولا إسلاميـي السنَّة استوعبـوا ذلـك الحل، وهو اعتبـار الوصية موجـودة، غير أنها وصيـة العلم لا وصية المُلك. جاء في الفكر الزيدي عن مصـادر زيدية: أن الإمام زيد بن علي (قُتـل 122هـ) أجاب عـن سؤال «أكان علـيٌّ إمامًا؟!» قائلًا: «كـان رسول الله (ﷺ)، نبيّـا مُرسلًا لم يكـن لأحد من الخلـق بمنزلة رسول اللـه (ﷺ)، ولا كان لعلـي ما ينكـر الغاليـة، فلما قُبض رسـول الله (ﷺ)، كـان علي من بعـده إمامًا للمسلميـن في حلالهم وحرامهم، وفي السنَّة عن نبـي الله، وتأويل كتاب الله، فما جاء به علي من حلال أو حـرام أو كتاب أو سنَّة، أو أمر أو نهي، فردّه الرادّ عليـه، وزعم أنه ليـس من الله، ولا مـن رسوله، كـان رده عليه كفـرًا، فلم يزل ذلك حتى أظهر السيف (الخلافة)، وأظهر دعوته، واستوجب الطاعة، ثم قبضه الله شهيدًا»[12].

ويـرى ابن أبي الحديد (توفي في عام 656هـ) ذلك، وهو المحسوب

---

(11) أبـي الفتح محمد بن عبـد الكريم الشـهرستاني، الملل والنحل، تحقيـق محمد سيد كيلاني (بيروت: دار المعرفة، [د. ت])، ج 1، ص 24.

(12) نشوان بن سعيد الحميري (ت 573 هـ)، الحور العين: عن كتب العلم الشرائف دون النساء العفائف، حققه وضبطه وعلق حواشيه ووضع فهارسه كمال مصطفى (بيـروت: دار آزال، 1985)، ص 241 - 242، وأحمـد بن يحيى المرتضى، (ت 840 هـ) المُنية والأمل في شـرح الملل والنِّحل، تحقيق محمد جواد مشكور (بيروت: دار الندى 1990)، ص 98.

على معتزلة بغداد وبالتالي على الزَّيدية، ومع أنه من المتعصبين بحبهم لعلي بن أبي طالب، حتى غدا كثيرون يعتبرونه شيعيًا: «وأما الوراثة فالإمامية يحملونها على ميراث المال والخلافة، ونحن نحملها على وراثة العلم»[13].

أما الإمامية بعد اتخاذ فكرة الغياب والانتظار فلما تقدَّم علماء السنَّة في الحول دون الخروج على السلطان، مثلما هو معروف في كتب الحديث، فإن علماء الشيعة بعد إعلان الغيبة الكبرى أحجموا عن العمل السياسي، على أنه من مهام الإمام الغائب، وإن قيام الخلافة أو الإمام غير جائز في فترة الغياب، لكن العهد الصفوي (1501 - 1723 ميلادية) تجاوز هذا الانتظار وأُعلنت سلطة شيعية إمامية، ووجدت للفقيه وظيفة «شيخ الإسلام» تقليدًا للدولة العثمانية، حتى ظهر خلال تلك الفترة ما يهيئ لولاية الفقيه، ضمن شروط محددة تتعلق بأعلميته وتدينه، إلى غير ذلك. فتَحْت هذه الفكرة العينُ على الحزبية التي ظل علماء الدين يحاربونها بفكرة الانتظار، وبذلك تحولت الطائفية من فقه وعلوم إلى عمل سياسي حزبي مباشر، وهذا الأمر استغرق فترات طويلة ومتقطعة. ويمكن الإشارة إلى التقليد الديني الشيعي في الحجوم عن إقامة دولة والعمل ضمن الدولة الزمنية مع اختلاف المذهب.

كتب الشيخ المظفر تحت عنوان «عقيدتنا في الوظيفة في الدولة الظالمة»، ملمّحًا إلى عدم جواز العمل الحزبي والسياسي باسم الدين أو المذهب، مستندًا إلى مسلّمات في الفكر الشيعي: «ورد عنهم (يقصد الأئمة الاثني عشر) جواز ولاية الجائر إذا كان فيها صيانة العدل، وإقامة حدود الله والإحسان إلى المؤمنين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إن لله في أبواب الظلمة من نوَّر الله به البرهان، ومكَّن في البلاد، فيدفع به عن أوليائه ويصلح المسلمين»[14]. وينقل عن الإمام موسى الكاظم (ت 183هـ) وصيته لشيعته: «لا تذلوا رقابكم بترك طاعة سلطانكم، فإن كان عادلًا فاسألوا الله بقاءه، وإن

---

(13) عز الدين ابن أبي الحديد (ت 656 هـ)، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (مصر: دار أحياء الكتب العربية، 1959 - 1961)، ص 140.

(14) محمد رضا المظفر (ت 1964)، عقائد الإمامية (بيروت: دار المرتضى، 2005)، ص 128.

كان جائرًا فاسألوا الله إصلاحه، فإن صلاحكم في صلاح سلطانكم، وإن السلطان العادل بمنزلة الوالد الرحيم، فأحبوا له ما تحبون لأنفسكم، واكرهوا له ما تكرهون لأنفسكم»[15]. ويُعدّ الشيخ المذكور من علماء الإمامية الكبار في النجف، وهو صاحب كتاب المنطق الذي يُدرس في الحوزة الدينية.

هنا يلتقي علماء الشيعة بعلماء السنَّة في الموقف من الثورات والعمل السياسي ضد السلطة الزمنية، ونكتفي بما جاء به الشيخ تقي الدين بن تيمية (ت 728هـ): «وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل وإقامة الحج والجمع والأعياد ونصر المظلوم، وإقامة الحدود لا تتم إلا بالقوة والإمارة، ولهذا روي: أن السلطان ظل الله في الأرض. ويُقال: ستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة واحدة بلا سلطان. والتجربة تبيّن ذلك»[16]. كذلك قال ابن تيمية في شأن محاربة الإمام الجائر في زمن الفتنة: «لهذا أمر النبي (ﷺ) بالصبر على جور الأئمة، ونهى عن قتالهم، ما أقاموا الصلاة. وقال: أدوا حقوقهم، وسلوا الله حقوقكم»[17]. وأيضًا: «ولهذا كان من أصول أهل السنَّة والجماعة لزوم الجماعة وترك قتال الأئمة، وترك القتال في الفتنة»[18].

صيغت تلك الأحكام شعرًا فقالها جميل صدقي الزَّهاوي (ت 1936) دفاعًا عن السلطان العثماني ضد الدعوة الوهابية[19]:

من كان يؤمن بالنبي محمد ... وبما أتى من منزل القرآن

علم اليقين بأنه في دينه ... وجبت عليه طاعة السلطان

على خلاف التباين الطائفي استفادت الأحزاب الشيعية من العمل الإسلامي السنّي، بل حصلت اتفاقات لمصلحة سياسية. إذ قد يتناسى

---

(15) المظفر، ص 133.

(16) الحنبلي، عبد الرحمن بن محمد النجدي (ت 1972)، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية (الرياض: مطابع الرياض، 1977)، ثلاثون جزءًا (1398 هـ)، ج 28، ص 390-391.

(17) الحنبلي، ج 28 ص 128.

(18) الحنبلي، ج 28، ص 129.

(19) يوسف عز الدين، الشعر العراقي الحديث و التيارات السياسية والاجتماعية (القاهرة: دار المعارف، 1977)، ص 23.

الإسلاميون الخلاف لبرهة من الزمن، وهذا ليس بغريب، كي يُحشد الجمهور ضد حكم عبد الكريم قاسم (1958 - 1963) كما يُرشح عالم شيعي، صاحب عمامة سوداء، لرئاسة حزب الإخوان المسلمين، وذلك يوم ألقى السيد طالب الرفاعي كلمة في حفل للحزب الإسلامي العراقي، حزب الإخوان المسلمين، وفي إثرها يُفاتح بأن يكون الرئيس لهذا الحزب، باعتباره منصبًا شرفيًا أو حقيقيًا. جاء في أمالي السيد الرفاعي، وهي بمنزلة مذكراته قمت بتسجيلها وتحريرها والتقديم لها، ما خلاصته:

في أثناء اجتماع الحزب الإسلامي ببغداد لانتخاب قادته، بعث الحزب إلى الرفاعي في نية ترشيحه رئيسًا له، ولما استشار أحد مراجع الدين بالنجف ترك الأمر له، فهو صاحب القرار، بمعنى أن المرجع الديني لم يمنعه، وليس لديه ما يتعارض مع هذه الفكرة، لكن الرفاعي خشي من التقولات حوله، ومِن المهمة نفسها، أي كيف يكون معممًا شيعيًا ويرئس حزبًا سنّيًا، وهو المقيم في النجف عاصمة التشيع.

لذا اعتذر لهم، مع تعهده بالتعاون والتأييد لمواقف الحزب. وبالفعل كان قد تدخل لدى السيد محسن الحكيم (توفي في عام 1970) كي يرسل رسالة أو برقية إلى الرئيس جمال عبد الناصر لإطلاق سراح سيد قطب (أُعدم في عام 1966)، قبل أن تأتي جماعة الإخوان وتطلب من الحكيم الموقف نفسه، وبالفعل أُرسلت البرقية، لكن لم يؤخذ بها[20].

يقول السيد الرفاعي، وهو أحد أبرز مؤسسي حزب الدعوة الإسلامية مثلما تقدّم: «لما كان السبيتي ينشط ضمن الإخوان المسلمين يأتيني بنشراتهم، وكنت أقرأها كلها، وأنا بالكاظمية، فصارت عندي خميرة إسلامية سياسية، وبحكم ترددي على الأستاذ أحمد أمين[21] تكوّنت لي علاقة معهم. كنت شابًا

(20) أمالي السيد طالب الرفاعي، ص 106 وما بعدها، وص 114 وما بعدها.

(21) باحث عراقي شيعي من أهل الكاظمية، له كتاب تحت عنوان: ضحى الإسلام، ذكرنا ذلك كي لا يحصل التباس بينه وبين الباحث المصري أحمد أمين صاحب كتابي ضحى الإسلام، وفجر الإسلام وغيرهما.

معممًا من النجف، وفي ذلك الوقت كنت في العشرين من عمري»[22].

كانـت ثقافـة حـزب الدعـوة، وهو حـزب إسلامـي شـيعي عقائـدي، من الكتب ذاتها التي يتثقف بها الإخوان المسلمـون، وهي من تأليف قادة الإخوان المسلمين، منها بحسب مـا أخبرني به السيد علي الأمين، وكـان منتميًا في فترة ما إلى الحزب وشـخصه السيد محمد باقر الصدر (أعـدم في عام 1980) على أن يكون وكيلًا له بمدينة الشَّطرة، أن جانبًا كبيرًا من التثقيف الحزبي كان يجري بمطالعـة كتب سيد قطب: **فـي معالـم الطريق**، **وفي ظلال القـرآن**، ومؤلفات أبي الأعلى المودودي (ت 1979)، وهو من أعلام المسلمين الهنود المعروفين[23]. بمعنى حضور الحاكمية، بحسب المنطق السنّي موجودة في أهداف الحزب.

بشـكل عام، ليس هناك من اختلاف فـي توجهات الإسـلام السياسي، من ناحية أسلمة المجتمع والدولة وبنـاء دولة إسلامية، وإن كان هناك اختلاف فهو اختـلاف طائفي، مـع أن الطرفين تعاملا مـع الظرف السياسي بنفعيـة، أي إنهما لغرض سياسي تراهما يتجاوزان المذهبية، لكنه تجاوز طارئ قياسًا على العمل السياسي وتوجهاتهما البعيدة.

يمكن القول إجمالًا إن من بين المنظمات والأحزاب الدينية الشيعية، ليس هناك سـوى حزب الدعوة الإسلاميـة من يقترب من عقيدة الإخـوان المسلمين ويكاد يكون نسختها الشـيعية، فهو الآخر، مثلما هم الإخـوان بمصر، صار الأم لفروع حيث يوجد الشيعة.

ثالثًا: ظهور العمل الإسلامي

تدخَّل علماء الدين داخل العراق في الشأن السياسي مبكرًا، وظهرت بوادر ذلك التدخل فـي عام 1906، وهو المعروف بعام المشـروطة والمستبدة، حين انقسـم علماء الدين الشـيعة في النجف فريقيـن، فريق يؤيد إعـلان الدستور في

(22) الخيُّون، ص 101.

(23) مقابلة شخصية مع السيد الأمين في داره ببيروت، شباط/ فبراير 2011.

إيـران وإعادة العمل به في تركيا، على اعتبار أن السلطان عبد الحميد (توفي في عام 1918)، الذي أزيح عن الحكم في عام 1908 كان قد عمل بالدستور لكن لفترة قصيرة، ثم عطله لسنوات طويلـة، حتى أعيد العمل به في عام 1908، أما في إيـران فكان الخلاف يدور في شـأن تقييـد الحكم بالدستـور أو بقاء الحكم المستبد مع شـرط العدالـة، ودام الصراع أعوامًا عدة، كنـت أتيت على تفاصيله في كتاب النزاع حول الدستور بين علماء الشيعة[24].

لكن مثل هذا التدخل العلمائي إن صحت العبارة، لا يُحسب ضمن الإسلام السياسي، فلم تكن هناك رغبة لدى علماء الدين في الاستيلاء على السلطة، مثلما هو الحال فـي الثورة الإيرانية (في عام 1979)، فظل بحـدود ما تقتضيه مصلحة المجتمـع، أو ما يطلبه المُقلدون مـن مراجع الدين. وكذلك الحـال في ما عُرف بثورة العشـرين ضد السيطرة البريطانيـة (حزيران/ يونيـو 1920)، أو التدخلات الأخرى على مدى تاريخ العراق المعاصـر، كذلك لم يدرْ في خُلد مراجع الدين وفقهائه، من السنَّة والشيعة، أن يأسسوا أحزابًا إسلامية، وإذا كانت هناك منظمات تحمـل اسم إسلامية فليسـت لديها نزعة استـلام الحكم، ولا نزعـة أيديولوجية، فهي بين مؤيد للدولة العثمانية، والخلافة بوجه عام، أو عامل ضدها.

لهذا يمكـن اعتبار أول عمـل منتظم، وصاحب رؤية إسلاميـة واضحة، هو تنظيم الإخـوان المسلمين، لكـن قبل هذا أجد مـن المفيد أن نمرَّ بشـكل سريع على التنظيمات السابقة التي لا تُعد من الإسلام السياسي بشـكل من الأشـكال، وهي الأخـرى كانت منتظمة علـى المذهـب، من غير أن تعمل مـن أجل سلطته، فعلماء الشـيعة كانـوا قاطبة يؤمنـون بفكرة الانتظـار، أي لا يجـوز إقامة حكومة إلا التي سيقيمهـا المهدي المنتظر (على اعتقاد أنه غـاب غيبته الصغرى 260هـ وغيبته الكبرى 329هـ).

كانـت البداية بجمعيـة «النهضة الإسلامية»، وهي جمعية سياسية تشـكلت فـي أواخر الدولـة العثمانيـة، وقُبيل تأسيـس الدولـة العراقية الحديثـة (في عام 1921). تنادى إلى تشـكيلها جماعة من علماء الدين الشيعة أواخر عام 1917

(24) رشيد الخيّون، النزاع حول الدستور بين علماء الشيعة (بيروت: دار مدارك، 2012).

في النجف، كان في مقدمهم الشيخ محمد الجواد الجزائري[25]. نشأت إسلامية التوجه، بعيدة من الميول القومية العربية التي كان لها حضورها آنذاك، فوهج الثورة العربية بالحجاز (في عام 1916)، بزعامة الشريف الحسين بن علي (توفي في عام 1931)، كان مؤثرًا.

تركّز نشاط الجمعية في التحريض على الإنكليز، و«لها جناح عسكري وآخر سياسي وفروع في المناطق المحاذية للنجف»[26]. وتألفت من جناحين سياسي وعسكري، الأول يمثله العلماء والسياسيون، ومنهم الشخصية المدنية الوطنية وزير الداخلية الأسبق سعد صالح (ت 1950)، والعسكري يمثله المقاتلون من حملة السلاح[27]. دعت الجمعية إلى وحدة المسلمين، بما يجنبها الميل أو التكتل الطائفي، وجاء في منهاجها: «أجمع رأي علماء الإسلام وقادتهم الأفاضل الأعلام على لزوم تفهيم الأمة الإسلامية، ووجوب تحكيم ارتباط أفراد المسلمين بعضهم ببعض تحت عنوان الجامعة الإسلامية، للتكاتف والتعاضد، والاعتصام بحبل الله، ليكون الإسلام كتلة واحدة على من سواهم»[28].

رنت الجمعية إلى ما هو أوسع من المذهب، وأبعد من النجف والعراق، وهو إنشاء «جامعة إسلامية». حددت عدد أعضائها باثني عشر عضوًا، «من أهل

(25) عالم دين ولد ومات في النجف (1881 - 1959)، يرجع نسبه إلى عشيرة بني أسد، شاعر درس الفقه والفلسفة بالحوزة الدينية، أسس المدرسة الأحمدية، عاش منفيًا لدى أمير المحمرة الشيخ خزعل، بعد أن قرر الإنكليز نفيه إلى الهند. حاول تفنيد طلاسم إيليا أبو ماضي الشهيرة، من مؤلفاته: نقد الاقتراحات المصرية في تيسير القواعد العربية، وفلسفة الإمام الصادق، موسوعة أعلام العراق؛ 3 (بغداد: وزارة الإعلام العراقية، 1995)، ج 3، ص 185.

(26) حسن شبر، العمل الحزبي في العراق (بيروت: دار التراث العربي، 1989)، ج 1 ص 36، عن: عبد الرزاق الحسني، العراق في دوري الاحتلال والانتداب.

(27) سعد بن محمد صالح، سعد صالح في مواقفه الوطنية: 1920 -1950 على آل كاشف الغطاء (بغداد: مطبعة الراية، 1989)، ص 53 -54. كان سعد صالح من أفاضل وزراء الداخلية في العراق (1946)، وصفه مير بصري قائلًا: «شهاب تألق في سماء السياسة العراقية لحظة قصيرة ثم هوى (..). كان سعد صالح مؤمنًا بالوحدة الوطنية، مناوئًا للطائفية، داعيًا إلى العدل الاجتماعي» (مير بصري، أعلام الأدب في العراق الحديث، تقديم جليل العطية (لندن: دار الحكمة، 1994)، ج 3، ص 155 - 156.

(28) صالح، ص 22، عن: الحسني، الثورة العراقية الكبرى، ص 22.

الفضل والأدب، ويرأسها المرجع الأعلى للمسلمين (...) ومركزها إحدى المدن المقدسة»[29].

الجمعية «الإسلامية بالكاظمية»، أسسها آية الله أبو القاسم الكاشاني (ت 1961)، ومؤيَّدة من المرجع الشيعي آنذاك شيخ الشريعة فتح الله بن محمد الأصفهاني (توفي في عام 1920)، وتركَّز نشاطها عن طريق توظيف مواكب العزاء الحسيني ضد الإنكليز، مثل إحياء زيارة الأربعين، أو العشرين من صفر سنويًا[30]. وساهم فيها الشيخ محمد مهدي الخالصي الأب (توفي في عام 1925). إلا أن عملها ونشاطها توقفا، على الرغم من عدم وجود اهتمامات سياسية لها، بعد اندلاع ثورة العشرين[31].

كذلك تأسست جمعية مشابهة بكربلاء، ذات منحى سياسي ظاهر، وهي «الجمعية الإسلامية»، تأسست بجهود الشيخ محمد رضا[32]، نجل المرجع

(29) صالح، ج 1 ص 39، عن منهاج الجمعية، المادة السابعة.

(30) تُعد زيارة ضريح الإمام الحسين بكربلاء، حيث قُتل ووري جسده الثرى، تقليدًا دينيًا، أخذ منحى الواجبات لدى الشيعة. وتُعرف الزيارة التي تُقام عادة في العشرين من شهر صفر، بين العراقيين: الأربعين، أو صفر، أو مرد الرؤوس، أي عودتها ودفنها مع الأجساد بعد أربعين يومًا من حادثة الطف. وهناك من يعزو هذا التقليد إلى عروج الأسرة المنكوبة على كربلاء بعد أربعين يومًا من عاشوراء، وهي في طريقها من الشام إلى الحجاز. بينما عزتها روايات أخر إلى مناسبة عودة رؤوس القتلى لتدفن مع أبدانها بالمكان المعروف. ولا يغيب عن البال أن التأبين بعد أربعين يومًا على الوفاة تقليد سائر لدى الشعوب والقبائل.

(31) شبر، ج 1، ص 76 - 77. مما يذكر في سيرة الكاشاني أنه اقترح، وقد أصبح من الآيات المسموعة بإيران، على رئيس الوزراء مصدّق (ت 1967)، في حينه، أن يمنع المشروبات الكحولية، قائلًا له: «اقبلْ اقتراحي، وأنا أجعل الناس يتقبلون إضافة قران على ثمن كيلو السكر». وبهذا يبطل عذر الحكومة في اعتمادها على ما يردها من أموال، لسد ما تعانيه بسبب مشكلة النفط الذي أمّمه مصدق، لكن الأخير لم يوافقه.

(32) يُعتقد أن له دورًا في أحداث ثورة العشرين، ومعاداة الإنكليز، ونفي إلى إيران في ما بعد. ويُذكر أنه كان متحمسًا للثورة على خلاف رأي والده، ولما اجتمع وجهاء ورؤساء عشائر بوالده امتنع الأخير عن إعطاء فتوى بتفجير الثورة، وقال لهم: «أخشى أن يختل النظام ويُفقد الأمن، فتكون البلاد في فوضى، وأنتم تعلمون أن حفظ الأمن أهم من الثورة بل أوجب منها».

إلا أن ولده المشار إليه أقنعهم بعد خروجهم بأن ما قاله المرجع «إفتاء بالثورة ضد الإنكليز» (علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث (بغداد: مطبعة الرشاد ومطبعة الأديب =

الأعلى في زمانه محمد تقي الشيرازي (ت 1920). كان هدف الجمعية مقارعة الاحتلال البريطاني، عبر «المطالبة بالاستقلال، واختيار ملك مسلم»[33]. وكان السيد هبة الدين محمد علي الشهرستاني (ت 1967)[34] من المساهمين النشيطين في الجمعية، والسيد حسن القزويني، ومحمد علي أبو الحَب وغيرهم. وتوقّف عملها نهائيًا بعد نفي نجل المرجع الشيرازي محمد رضا إلى إيران.

بعد أُفول تلك الجمعيات بحين ظهرت منظمة «الشباب المسلم»، وهي من بواكير العمل السياسي الديني المنظم، ذات نشاط ديني وسياسي مزدوج، أسسها الشيخ عز الدين الجزائري في عام 1940 في النجف. وهي وإن كانت أهدافها إسلامية عامة، إلا أنها ظلت ذات صبغة وهيكلية شيعية صرف. وعز الدين الجزائري أحد أبرز الناشطين الإسلاميين الأوائل، ولد في عام 1924 في النجف، وهو نجل مؤسس جمعية «النهضة الإسلامية» الشيخ محمد جواد الجزائري (توفي في عام 1959)، المارّ ذكره. حاول الجزائري الابن ترسيخ الثقافة الدينية عبر اعتماد أسلوب الدراسة الحديثة الذي لا يتفق بأي شكل مع أسلوب الدراسة الحوزوية التقليدية، ومن المؤكد أن أي محاولة تجديد ستلاقي معارضة ورفضًا شديدين من طرف التقليديين المهيمنين في الحوزة الدينية، حيث الدراسة لا تعتمد على مناهج حديثة والتزامات مركزية، بقدر ما هي تنسيق بين المدرّس الشيخ والطلبة، يتحلقون حوله بفناء مسجد أو وسط صحن

= البغدادية، 1969-1979)، ج 1، القسم الأول، ص 128- 129، عن: عبد الرزاق الحسني، الثورة العراقية الكبرى، ص 99-100). ومعلوم أن أولاد المراجع يمثلون أبوابًا لآبائهم، فعن طريقهم تتم اللقاءات، وعنهم تسرَّب الفتاوى الخطيرة، وتُقدّم الآراء، وتنسج العلاقات.

(33) شبر، ج 1، ص 76 – 77.

(34) عالم دين متنور، يُعدّ من رجال الإصلاح الديني ولد في سامراء في عام 1884، وتوفي في الكاظمية في عام 1967، أسس مجلة العلم في النجف (1910)، وساهم في معركة المشروطة والمستبدة، وتبوأ منصب وزير المعارف في العشرينيات من القرن المنصرم، وترأس مجلس التمييز الشرعي الجعفري. له رأي متحضر في أداء مراسم عاشوراء، وحاول تبديل الحالة السائدة باحتفالات أدبية وشعرية (راجع بصري،، ج 3 ص 402 وما بعدها؛ الوردي، ج 3، ص 9-10، وعلي الخاقاني، شعراء الغري، أو، النجفيات (قم: مطبعة بهمن، 1988)، 10 ص 65 وما بعدها. (مصورة عن نسخة المطبعة الحيدرية بالنجف)، ص 65 وما بعدها).

الضريح العلوي. وبهذا المعنى عُرف الجزائري بـ «رائد العلم المنظّم»[35].

ما تقدّم كان أمثلة على الجمعيات السياسية الإسلامية الشيعية ذات الطابع الديني، غير الحزبي والأيديولوجي بالمفهوم المعروف، أما من أمثلة الجمعيات السنّية فكان «حزب العهد» الذي تزعمه الشيخ محمد سعيد النقشبندي (توفي في عام 1920)[36]. تأسس ببغداد في عام 1914، وصاحب فكرة الحزب هو رئيس الوزراء، في ما بعد، نوري السعيد (قُتل في عام 1958). «كان الحزب يومئذ سريًا، وقد انتسب إليه كثير من أبناء العرب، ووجوه الأمة، ولما أراد نوري باشا السعيد أن يجعله علنيًا، فقد أعاده سنة 1930، حينما كان رئيسًا لوزارة حكومة العراق حزبًا حكوميًا»[37].

لكن ما قبل نوري السعيد كان عزيز مصري (توفي في عام 1965)، وهو عزيز بك علي الشركسي الأصل، قد أسس في الأستانة «جمعية العهد»، «وهي جمعية سياسية أنشئت للدفاع عن القضية العربية، فانشطرت بمقتضى سياسة أعضائها الجديدة شطرين يسعى أحدهما لتحرير سورية والآخر لإنقاذ العراق»[38]. واستُبدلت تلك الجمعية بحزب العهد، وله برنامج حُرر في عام 1919. وظلت

---

(35) جودت القزويني، عز الدين الجزائري رائد الحركة الإسلامية في العراق (بيروت: دار الرافدين 2005)، ص 17.

(36) ولد الشيخ محمد سعيد النقشبندي بمحلة الفضل من بغداد 1860، وهو شقيق الشيخ عبد الوهاب النائب، اشتهر بسفرته إلى تركيا بدعوة من السلطان العثماني، بعد أن بحث موضوع المدرسة الدينية في سامراء مع والي بغداد، ورفع الأمر إلى السلطان عبد الحميد الثاني، وقد استقبل السلطان الشيخ النقشبندي، وأمر بتشييد المدرسة الدينية العلمية لأهل السنّة. وبعد تأسيس المدرسة أصبح مدرسها، ثم نُقل إلى التدريس بمدرسة الإمام أبي حنيفة ببغداد، ثم صار شيخًا ومرشدًا بالتكية الخالدية، بعد أن سلك الطريقة النقشبندية، ولُقب بها (يونس إبراهيم السامرائي، تاريخ علماء بغداد في القرن الرابع عشر الهجري (بغداد: مطبعة وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 1978)، ص 210- 211).

(37) محمد صالح آل السهروردي (توفي في عام 1957)، لب الألباب... كتاب تاريخ وأدب (بغداد: مطبعة المعارف، [1933])، ص 275.

(38) محمد مهدي البصير (ت 1974)، تاريخ القضية العراقية (لندن: دار لام، 1990)، ص 57. ثبّت حدود العراق الطبيعية، في فصله الأول، من شمال دير الزور، وضفة دجلة الممتدة من قرب ديار بكر إلى خليج البصرة (البصير، ص 58). وأراه ردًا دامغًا لمن يريد جعل العراق الطبيعي من لدن الإنكليز.

لجنة العهـد المركزية تجمع سورية والعـراق، حتى صار الخلاف وأصبح الشـيخ النقشبندي معتمدًا سياسيًا ببغداد لجمعية العهد العراقي، وكان المركز بالشام[39].

قبل حزب «العهد» كان الشـيخ النقشـبندي رئيسًا لحزب «المشورة» الذي تشـكّل بعد إعلان الدستور العثماني (في عام 1908)، شارك فيه كبار القوم من البغداديـين، منهم عبـد الرحمن النقيب الكيلانـي (توفي في عـام 1927). غير أن هـدف هذا الحزب كـان مواجهة الحريـة والحياة الدستورية، أو المشـروطية بحسب تسميتها آنـذاك، التي أُعلنت ببغـداد، مثل سائر أقطار الدولـة العثمانية، و«كانت خطته إرجاع الشـريعة الإسلاميـة (..) وقاوم الفكـرة اللادينية، وقضى عليهـا، إلا أنه أخيرًا تفرّق أعضائه [هكـذا وردت] لأمور اقتضت ذلك، وذهبت أعمالهم سدى»[40].

رابعًا: العمل الإسلامي السنّي

لا شـك في أن الإخوان المسلمين هم أول عمل حزبـي بالمعنى المعروف، ويحمل أيديولوجية واضحة، وجـاء هذا التنظيم الذي لم يعلن عن نفسه حزبًا منذ تأسيسه فـي عام 1928 فـي مصر، إلا أنـه لا يخرج عـن الإطار الحزبـي، وهدفه إقامة دولـة إسلامية، مع أن ما يُذكر عن مؤسسه الشـيخ حسن البنا (اغتيل في عام 1949) أنه لم يعلن عـن عمل سياسي أو حزبي، ففي حـوار جرى بينه وبين أحد قادة حزب الوفد آنـذاك (في عـام 1942)، ورئيسه في ما بعد، فـؤاد سراج الدين (توفي في عام 2000) في شـأن توظيف الدين في السياسة: «يا شـيخ حسن عايز أعرف أنتـم جماعة دينية أو حزب سياسي؟ إحنا ما عنـدش مانع أبدًا أنكم تكونوا حزب سياسـي، أعلنوا على المـلأ أنكم بتشـتغلوا بالسياسة، وأنكـم كونتم حزب سياسي، ولا تتستروا بستار الدين، ولا تتخفوا في زي الدين. أما أن تتستروا تحت شـعار الدين، والله أكبر ولله الحمد، وفي نفس الوقت تقومـوا بالعمل السياسي، وتباشـروا الحزبية، فهذا غير معقول، لأنه يُخل بمبـادئ تكافؤ الفرص بينكم وبين الأحزاب السياسيـة. أنا كرجل سياسي حزبـي لا أستطيع أن أهاجـم جماعة دينية

---

(39) البصير، ص 79.

(40) آل السهروردي، ج 2، ص 275.

تنادي بشعارات دينية سامية، وإلا سأكون محل استنكار من الرأي العام»، نفى الشيخ البنا أنه يعمل في الحزبية أو السياسة، وقال إنه سيراجع جماعته على هذه التصرفات إن حصلت[41].

كان محمد محمود الصَّواف (توفي في عام 1992) من أوائل النشطاء لإقامة فرع للإخوان المسلمين في العراق، والبداية كانت في الموصل، وكان خلال دراسته في الأزهر (في عام 1939) قد قصد حسن البنا في مسجد محمد فاضل باشا، أي خلال بعثته الأولى إلى الأزهر، حيث يخطب مؤسس الإخوان من على منبره، وبعد التعرف أخذه البنا إلى مركز الإخوان في الحلمية، وأخذ الصواف يحضر محاضرة المركز العام كل ثلاثاء. وفي عام 1946 كان الصواف يشد الرحال، بعد الانتهاء من الدراسة، في بعثته الثانية، عائدًا إلى العراق فجعله البنا عضوًا في الهيئة التأسيسية للإخوان في مصر[42].

بعد العودة إلى العراق نشط الصواف على طريقة جماعة الإخوان عبر المؤسسات الخيرية؛ من دون الاعتراف بوجود حزب، كما أسلفنا، وفي مقدمها جمعية «الأخوة الإسلامية». وحصلت هذه الجمعية على الإجازة في عام 1951، ومقرها المدرسة السليمانية بالقشلة، وكانت الاجتماعات تُعقد فيها، مع اجتماع أسبوعي يُعقد في جامع الملك غازي، مقابل القشلة، دار السرايا المعروفة في وسط بغداد.

في قضية تأسيس الحزب يبدو أن الفرع العراقي للإخوان المسلمين سبق الفروع كلها إلى إنشاء حزب إسلامي؛ ومع أنه يتألف من الإخوان أنفسهم، لكن بقي الإخوان بصفتهم قادة وإدارة خارج الحزب، لظروف تتعلق بأمن الجماعة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يتعلق الأمر بالابتعاد من الواجهة الحزبية والسياسية التي يمثلها الحزب، وما يحصل فيها من نزاعات مع بقية الأحزاب، قد تؤثِّر في سمعة الجماعة نفسها وتقلل مِن جاذبيتها الدينية.

(41) السيد يوسف، الإخوان المسلمون وجذور التطرف الديني والإرهاب في مصر (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999)، ص 408.

(42) يوسف، ص 96. وفي صلاه بالبنا راجع أيضًا: عبد الله العقيل، من أعلام الحركة والدعوة الإسلامية المعاصرة (الكويت: مطبعة المزار الإسلامية، 2001)، ص 204.

سُمّي هذا الحزب بـ«الحزب الإسلامي العراقي»، وذلك بعد إعلان تأسيس الجماعة بنحو عقد من الزمن، ويُذكر أن الصواف شكّل الهيئة التأسيسية للإخوان (في عام 1948)، انطلاقًا من كلية الشريعة في الأعظمية، عند مرقد الإمام أبي حنيفة النعمان (توفي في عام 150هـ)، لكن من دون ارتباط تنظيمي. وعلى ما يبدو كان الصواف ينشط في اتجاهات عدة، عبر الجمعيات والمكتبات، مثل مكتبة الشباب المسلم في الأعظمية، ومكتبة الإخوان في سوق الأعظمية، وحصل نوع من التنافس مع التيار القومي على النشاط وفتح المكتبات، أي «حركة الشباب القومي»[43].

ربما الحالة مشابهة في ما بين الإخوان المصريين والثورة المصرية (في عام 1952)، حيث اتصل الصواف بقادة ثورة 14 تموز 1958، ويُذكر أنه عرض عليهم التعاون، لكن بخط إسلامي، فأجيزت الجمعية الإسلامية مرة أخرى، بعد سحب إجازتها في عام 1954، وأصدرت مجلتها، إلا أنها على ما يبدو كانت تتناحر مع بقية القوى السياسية، وعلى وجه الخصوص الحزب الشيوعي العراقي، وإثر صدور عددها السابع خرجت التظاهرات ضدها، وألقي القبض على الصواف، وأودع في سجن بعقوبة (ديالى)، ومنها تقرر خروجه من العراق إلى سورية ثم المملكة العربية السعودية[44]. وهنا يتوقف نشاط، بل ودور الشيخ الصواف، حيث قُرّر تولي الدكتور عبد الكريم زَيدان[45] قيادة

(43) كاظم أحمد المشايخي، الشيخ محمد محمود الصَّواف رائد الحركة الإسلامية في العراق (بغداد: مطبعة أنوار دجلة، 2009)، ص 200 - 205.

(44) كاظم أحمد المشايخي، تاريخ نشأة الحزب الإسلامي العراقي (بغداد: دار الرَّقيم، 2005)، ص 13.

(45) ولد في عام 1917 في بغداد، وتعلم في الكتاتيب ثم المدارس الرسمية، ودرس بكلية الحقوق في بغداد، ثم الدراسة في معهد الشريعة بكلية الحقوق في القاهرة، وأخذ من جامعة القاهرة شهادة الدكتوراه، أصبح مرشدًا للإخوان المسلمين بعد الشيخ محمد محمود الصَّواف، ولما حصل انقلاب 17 تموز/ يوليو البعثي عُين وزيرًا للأوقاف في أول وزارة بعد الانقلاب، وعمل في التدريس في كلية الحقوق قسم الشريعة، فكلية الآداب، تدريس الشريعة، ورئيسًا لقسم الدين، ترك العراق في عام 1992 إلى اليمن، حيث يعمل في جامعة صنعاء وجامعة الإيمان الدينية التي يرئسها الشيخ عبد المجيد الزِّنداني، وما زال هناك حتى كتابة هذه السطور (مأخوذة بتصرف مع إضافة من مقابلة معه، موقع هيئة علماء المسلمين في العراق الرسمي، على الرابط: http://www.iraq-amsi.com/Portal/index.php?action=pages&id=34

جماعـة الإخوان العراقيين بعـده، وهو في منزلة المرشـد الثانـي للجماعة، بعد الصواف[46]، بينما صار رئيس الحزب نعمان عبد الرزاق السامرائي.

ما تتشـابه به الأحـزاب الإسلامية في العـراق هو أن الإقـدام على تأسيس الحـزب جـاء ردة فعـل علـى وجـود الأحـزاب غيـر الإسلاميـة، وعلـى وجـه الخصـوص الحزب الشـيوعي العراقي، يبـدو ذلك من بلاغ الحـزب الإسلامي العراقي التالي في شأن فكرة تأسيس الحزب، أو تشكيل فرع الإخوان المسلمين في العـراق، المنشـور على موقـع الحـزب الإلكترونـي: «إن قيام أحـزاب غير إسلامية، تعمل في الميدان، وتحرف الشباب، والأمة جميعًا يحتّم علينا تأسيس حزب إسلامي. إن الإسلام كعقيدة وفكرة في حاجـة للدعوة لها، والعمل لرفع لوائها عن طريق عمل منظم»[47].

كذلك نفهم ذلك من خـلال متابعة قرارات الحزب الإسلامي ونشـاطاته، تجده صب هجومه على اليسار العراقي والقومي، وعبد الكريم قاسم معًا، وكل نشـاطه بُني في تلك الفترة على هـذه المواجهة. وتحدثت مذكـرة من مذكرات الحزب عن حـوادث كركوك والموصل، وهي وإن كان الحزب الشـيوعي طرفًا فيها، لكن مـا ورد في المذكـرة ليس الحقيقة كلهـا، فبعد مطالعـة أعداد جريدة الحزب الشيوعي العراقي الرسمية «اتحاد الشعب» (1959 - 1960) نجد فيها وجهة نظر أخرى، فما يخـص الموصل (1959) فقيل إن اغتيال محمود جميل في مطار بيـروت أسدل الستار على معلومات خطيرة بشـأن الدور المصري في حوادث الموصل[48].

لكن، هناك أخطاء وتجاوزات ليست قليلة مارسها أعضاء الحزب الشيوعي العراقـي آنـذاك، وعـدم مراعاتهم للواقـع والالحـاح باستفـزاز القـوى الدينية،

---

(46) المشايخي، تاريخ نشأة الحزب الإسلامي العراقي، ص 13.

(47) موقع الحزب الإسلامي العراقي: www.iraqiparty.com

(48) جريدة اتحاد الشعب، العدد 15 (أيلول/ سبتمبر 1959).

والانجرار إلى مشاكستها، وبالتالي استنفارها ضدهم، وأن أعضاء الحزب من الكرد، بدوافع قومية، لهم يد في ما حصل في كركوك، أو كان بإمكانهم تجنب الصدام الذي كان في الأساس قوميًا بين الكرد والتركمان، لكن الأمر تغلّف بغلاف حزبي، كذلك كان تسيير تظاهرة السلام إلى الموصل (في عام 1959)، في تلك الظروف، غير مجدٍ وغير حكيم.

لكن، دعونا ننظر إلى النتائج! إذ دارت الدوائر ووجد الحزب الإسلامي العراقي نفسه إلى جانب الحزب الشيوعي العراقي، على طاولة واحدة، أكان في معارضة النظام السابق، أو في مجلس الحكم (في عام 2003)، أو في الحكومات التي أعقبت المجلس، أو داخل قاعة البرلمان. ولربما نظر الحزب الإسلامي العراقي إلى فترة عبد الكريم قاسم (1958 - 1963) التي كان يعمل ضدها على مدار الساعة، أفضل الفترات بالنسبة إليه، فالعهد الملكي لم يُجز، قانونيًا، عمل الأحزاب على أساس ديني أو قومي، وكانت فترة حزب البعث والتيار القومي التي أتت بعد عبد الكريم قاسم، قاسية على الحزب كل القسوة، وتحدّث الحزب نفسه بمرارة عنها.

بينما كان الإسلامي، في فترة قاسم، ينشط على الساحة، ويُقيم المهرجانات، ويتصل بالمرجعية النجفية وينسق معها، ويحاور رئيس الوزراء نفسه، وهناك حوار جرى بين عبد الكريم ورئيس الحزب نعمان السامرائي، تحدّث فيه رئيس الحزب بكل انفتاح وسعة القول، من دون أن يخشى البطش، ويكفي مصير الشيخ عبد العزيز البدري المأساوي في عام 1969 أي بعد الفترتين القاسمية والعارفية.

لا نريد هنا سرد تاريخ الإخوان المسلمين، ولا تاريخ الحزب الإسلامي العراقي، بقدر ما نُعرِّف بالوجود الإسلامي الحركي، إذ ظل الحزب الإسلامي مع السلطات المتعاقبة بين مد وجزر، حتى حصل غزو العراق (في عام 2003)، وصار الحزب أمام الأمر الواقع، وعلى خلاف مع بقية أشقائه من فروع الإخوان، فقد ظل ينسق مع المعارضة العراقية، في إثناء وجود صدام حسين (أعدم في عام 2006) في الحكم، ثم عاد وقَبل بعضوية مجلس الحكم.

بينما كانت علاقة الإخوان المسلمين السوريين مثلًا جيدة بالنظام العراقي، بسبب العداء بين النظام السوري والعراقي.

بعد سقوط النظام، واحتلال القوات الأميركية العراق في 9 نيسان/ أبريل 2003 وجد الحزب الإسلامي العراقي نفسه أمام محنة كبرى، بين ممارسة العمل الحزبي واستغلال ظرف العلنية والمشاركة في الحكم، وبين الإعلان عن مقاومة المحتلين، كونه حزبًا إسلاميًا، وعلى نهج وطريق بقية فروع الإخوان المسلمين الذين أعلنوا حربهم الخطابية، وممارسات أُخر ضد الأميركيين، بل وضد من يجد له محط قدم في ظل الاحتلال.

خلافًا لتنظيم الإخوان الأم في مصر، وفروعه في بقية البلدان، استقر رأي قادة الإخوان المسلمين العراقيين على نقل تنظيم حزبهم إلى داخل العراق، واعتبروا يوم 20 نيسان/ أبريل) 2003 يوم «الظهور من الجديد»[49]، فقد أُعلن عن مغادرة العمل السري الذي مارسه الحزب خارج العراق (بين عامي 1992 و2003)، ومن قبل داخل العراق، أي في حقبة الثمانينيات، والمشاركة في مؤسسات الحكم، مع وجود الاحتلال، وانتخب قادة الحزب ابن كركوك محسن عبد الحميد أمينًا عامًا، وناطقًا رسميًا باسم الحزب، وهو شخصية إسلامية كردية الأصل، وأصبح عضوًا في مجلس الحكم ممثلًا الإخوان المسلمين. لكن على ما قيل: بسبب ميول عبد الحميد إلى الكرد في قضية كركوك ابتعد الإخوان المسلمون التركمان من الحزب وشكلوا حزبهم حزب العدالة التركماني، وهو حزب الإخوان المسلمين التركمان[50].

انتُخب طارق الهاشمي في عام 2005 أمينًا عامًا، ليصبح عبد الحميد رئيس مجلس شورى الحزب. ودخل الحزب إلى جانب فئات سنّية أخرى في جبهة التوافق، وهو كما يبدو كان محورًا لها وعلى أساس الطوائف، أي

---

(49) موقع الحزب الإسلامي العراقي: www.iraqiparty.com

(50) عزيز قادر صمانجي (حزب العدالة التركماني، الكتاب 41)، **الإخوان المسلمون في العراق** (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2010).

تمثيل أهل السنَّة، وفازت الجبهة بـ 44 مقعدًا، وشاركت في الحكومة بعدد من الوزراء، وأصبح الهاشمي نائبًا لرئيس الجمهورية.

بحسب قادته، لم يعد الحزب الإسلامي العراقي فرعًا لجماعة الإخوان الأم في مصر، هذا ما صرح به أمين عام الحزب الجديد إسامة التكريتي، بُعيد عقد مؤتمر الحزب وانتخابه أمينًا عامًا (في عام 2009). قال: «ليس هناك علاقة بين الحزب وبين أي جهة خارج الوطن من الناحية التنظيمية، إلا أننا نستثمر كل إيجابية في العلاقات مع الآخرين من أجل المشروع الوطني والإسلامي الذي نسعى له خدمة للدين والوطن. (وأن) مراحل العمل الإسلامي في العراق اقتضت أن أكون مراقبًا عامًا للإخوان المسلمين العراقيين قبل 2003 (...) أما اليوم فقد انتهى الأمر إلى واقع عراقي جديد، يستوعب الرجال والأفكار التي تحقق المصلحة، وتبني ما تهدّم من العراق من خلال الحزب الإسلامي كمجهود سياسي، ومن خلال مؤسسات الدعوة والإرشاد ومؤسسات المجتمع المدني، وما فيها من جهات اجتماعية وإغاثية وثقافية وصحية وسواها»[(51)].

كان الحزب الإسلامي العراقي أكثر القوى السنّية الدينية هدوءًا واتزانًا في مواجهة الحدث؛ لم يغوه شعار المقاومة بالسلاح تحت ضغط القوى القومية والدينية العربية، ومنها الأقرب إليه من جماعات إخوان المسلمين في مصر أو الأردن، بل كان على خلاف مع تشدد «هيأة علماء المسلمين» تجاه الواقع السياسي، والمشاركة فيه. ولم يكن بمنأى من عمليات القتل والاغتيال والتهديد المستمر، وذلك لاعتراضه على التفجيرات والقتل العشوائي، أو استخدام السلاح قبل الأوان.

يمكن متابعة موقف الحزب السياسي العام من خلال بياناته، التي سجل فيها رأيه إزاء العديد من الحوادث، وموقفه منها. وهي بيانات متعددة الأغراض: الاحتجاجية منها ضد التفجيرات وقتل الأبرياء والتضامنية والاعتراضية، ومنها

---

(51) موقع إسلام أون لاين: http://mdarik.islamonline.net، مقابلة أجرتها سارة علي بتاريخ: 23/ 6/ 2009.

يُستدل على موقفه السياسي العام في هذه المرحلة، وهو يعمل علانية ومشارك في أعلى مراتب الدولة وضمن جبهة التوافق البرلمانية (نيابة رئاسة الجمهورية، ورئاسة البرلمان ورئاسة الوزراء، وزراء).

يفهم من بيانه الأول الصادر في 20 آذار/ مارس 2003، عشية انطلاق العمليات العسكرية، أن هذا التاريخ بمنزلة تأسيس جديد، مثلما تقدمت الإشارة، أي قبل شهر من إعلان «الظهور من جديد» ويعبِّر بأن الحزب قد عانى الانقطاع عن المجتمع، وبالتالي أصابه الجمود حتى عاد إلى الحياة في إثر سقوط النظام.

وإذ وقَّع الحزب بيانه الأول تحت اسم القيادة العامة للحزب الإسلامي العراقي (20آذار/ مارس 2003)، أخذت بياناته اللاحقة توقَّع باسم المكتب السياسي للحزب. وأصدر بيانًا في يوم الإعلان عن الحكومة الموقتة في (1 حزيران/ يونيو 2004)، برئاسة أياد علاوي، شاكيًا من أنها حكومة علمانية.

جاء فيه: «الحزب الإسلامي العراقي يرى أن هذه المداولات جاءت بحكومة علمانية لم يمثَّل بها التيار الإسلامي حق التمثيل؛ قياسًا إلى حجمه ووزنه في الساحة الإسلامية، مع أن الجانب الشيعي الإسلامي كان ضخمًا فيها، وفي المؤسسات الأخرى». وهنا عاد الحزب واعترف بوجود إسلام سياسي سنّي يمثله هو، وإسلام سياسي شيعي تمثله أحزاب شيعية، مع أنه يهدف إلى تطبيق الإسلام كاملًا في الدولة والمجتمع!

تجده يبرر مشاركته في الحكومة بالآتي: «قررنا المشاركة على أساس أن غيابنا هو ضرر أكبر، متمثل بغياب دور السنَّة العرب عن المشاركة في تشكيل مستقبل العراق السياسي، في هذه المرحلة الحرجة من جهة، ومن جهة أخرى فإنه يفقدنا التأثير المباشر لإحباط المساعي التي تريد إضفاء الشرعية على إبقاء المحتل في عراقنا الحبيب. وهذا يدفع بضرر أصغر هو المشاركة بهذه الحكومة الانتقالية الجديدة، وسنعمل على إسداء النصيحة لهذه الحكومة والتفاعل معها

بطريقة تخدم مصالح شعبنا، وسنحيط أهلنا بالعراق أولًا بأول بما نراه من خطأ وصواب، خدمة للعراق والعراقيين جميعًا»[52].

كان للحزب الإسلامي موقع قطب الرحى في جبهة التوافق ذات الأربعة والأربعين مقعدًا في البرلمان، له منها أكثر من النصف، وحصلت الجبهة على مراكز في الدولة بعد انتخابات 2005: نيابة رئاسة الجمهورية، ونيابة رئاسة الوزراء، ووزارة التعليم العالي، ووزارة التخطيط، ووزارة الثقافة، ووزارة الدولة للشؤون الخارجية، ووزارة الدولة لشؤون المرأة. ومن برلمانيي الحزب الأربعة والعشرين هناك عشر نساء.

إلا أن الجبهة بدت غير متماسكة عندما جرت المداولات لتعيين القائد في الحزب الإسلامي، أياد السامرائي، رئيسًا للبرلمان؛ بعد استقالة رئيسه السابق محمود المشهداني. ولعل مكونات جبهة التوافق أول من بادر إلى طي صفحة المحاصصة الطائفية عند التحالفات الجديدة، سيرًا على خطى ائتلاف دولة القانون، التي يرئسها رئيس الوزراء الحالي نوري المالكي. ومع ذلك احتفظت «التوافق» بوجودها في التكتل السابق نفسه «جبهة التوافق»، وأُعلن عنها في 17 تشرين الأول/ أكتوبر 2009 استعدادًا لخوض الانتخابات النيابية (2010)، وتبدو أنها ظلت محتفظة بطابعها الطائفي السنّي.

يبقى للقائمة العراقية أهميتها في الجمع بين المذهبين، أي الشيعة والسنَّة، وهي في تحالفاتها خارج الإسلام السياسي، مع وجود إسلاميين داخلها، لكن ليسوا بصفة الأحزاب الدينية، لهذا لم نركّز عليها في بحثنا.

ربما لم يحصد الحزب الإسلامي العراقي تلك النتيجة، في الانتخابات السابقة (2005) مع الفتور الانتخابي في المناطق الغربية التي أطلق عليها الأميركيون، أو الإعلام الغربي، عمومًا «المثلث السنّي»، لولا أن السياسة شيدت على أساس الطائفية، لا على أساس البرنامج، والأشخاص المرشّحين.

(52) البيان رقم 22 الصادر بتاريخ 6/ 6/ 2004.

والأمر صحيح بالنسبة إلى الأحزاب الأُخر، فالمحاصصة أتت لمصلحة الأحزاب الدينية والقومية، لكنها سيئة بالنسبة إلى العراق عمومًا.

الجدول (15 - 1)

نسبة التوافق في البرلمان العراقي

السنة	مجموع الأعضاء	نسبة الرجال	المعممون منهم	نسبة النساء
2005	17	8	1	9
2010	6			

لو تأملنا النتائج التي أسفرت عنها انتخابات كانون الأول/ ديسمبر 2005 فسنجدها أفرزت المحاصصة من أعلى هيئات الدولة حتى أصغرها: رئيس الجمهورية كردي، ونائباه: شيعي وسنّي! ورئاسة الوزراء: رئيس الوزراء شيعي، ونائباه: كردي وسنّي. كذلك الحال بالنسبة إلى رئاسة البرلمان: الرئيس سنّي، ونائباه: شيعي وكردي. وهلم جرّا!

عَدَّ الحزب الإسلامي العراقي شهداءه بأربعمئة شهيد، هذا ما جاء في رده على يونس الرجوب المسؤول، في منظمة فتح الفلسطينية - الأردن، في بيانه المرقم 147 والمؤرخ 27 كانون الثاني/ يناير 2007، عندما انتقده للمشاركة في العملية السياسية بوجود الجيش الأميركي. يبقى الحزب الإسلامي العراقي، ومن ورائه جماعة الإخوان المسلمين، لأنه يصعب الفصل بينهما إلا بوجود قادة للإخوان هي غير قادة الحزب، مع أن الجماهير أو القواعد واحدة. أما بقية الأحزاب مثل حزب التحرير، وجماعة عبد العزيز البدري وجميعهم يشكلون «الكتلة الإسلامية»، فلم يبق لهم تأثير في الساحة الإسلامية العراقية، لكثرة الإعدامات التي وقعت بهم في الستينيات والسبعينيات، عدا من شاخ خارج الحدود.

بعد ظهور الانتساب القومي والمذهبي إلى السطح، لم يبق الإخوان المسلمون ولا الحزب الإسلامي جامعين للإسلاميين السنَّة، حيث افترق هؤلاء

سياسيًا على الأساس القومي، وصار حزب العدالة التركماني ممثلًا للإخوان التركمان. وخرجت من الحزب الإسلامي، مثلما سبق ووضحنا السبب، جماعة وشكلت حزب «العدالة التركماني» في عام 2004، ومن الجماعة الكردية خرج حزب «الاتحاد الإسلامي الكردستاني».

خامسًا: العمل الحزبي الشيعي

في التنظيم الحزبي الشيعي المنظم، وصاحب رؤية واضحة وهدف منشود لقيام دولة إسلامية، ليس هناك أقدم من حزب الدعوة الإسلامية الذي أُسس في عام 1959، وبالتحديد بحسب أحد أبرز مؤسسيه السيد طالب الرفاعي كان في تموز/ يوليو من ذلك العام. لم يكن هناك تأثير كبير لهذا الحزب خلال الستينيات، إنما أخذ دوره يتصاعد في السبعينيات، من القرن الماضي، وكان ردة فعل السلطة ضده أن أقدمت على إعدام مجموعة من كوادره في عام 1974. أسس في النجف، وكانت البداية بالثلاثي: طالب الرفاعي ومحمد مهدي الحكيم ثم محمد باقر الصدر، ومن بعد ذلك نما وتفرع إلى فروع امتد تأثيرها إلى بقاع أُخر خارج العراق[53]، عن طريق الدارسين بمدارس الحوزة الدينية في النجف. وإن كل ما نشأ من تنظيمات حزبية شيعية، في ما بعد، لا يخلو من تأثير هذا الحزب! بل ومن كوادره الذين اختلفوا مع قادتهم وشكلوا

(53) مثلًا: حزب الدعوة فرع البحرين، لوجود الكثافة الشيعية هناك والاتصال المتواصل بالنجف حيث مزار علي بن أبي طالب والحوزة الدينية الشيعية، ويُنقل أن أول المنتمين إلى حزب الدعوة في العراق من البحارنة هو الشيخ سليمان المدني (2003)، وهو أول الداعين إلى تأسيس الفرع في البحرين، وتشكلت أول نواة للحزب (1968) ونشط فرع البحرين بعد إعلان استقلال البحرين (1971) وتشكيل المجلس التأسيسي (1972)، ونشط الحزب من داخل المجلس ممثلًا بأحد الشخصيات، وهو الشيخ عيسى أحمد قاسم، مع نشاط الحزب خارج المجلس ممثلًا بالشيخ سليمان المدني، وبعدها حصل الشيخ عبد الله المدني (أُعدم 1976) على إجازة لإصدار مجلة المواقف، وقد وصفت بأنها كانت متنفسًا صحافيًا للحزب والتيار الديني السياسي الذي يمثله، وبعد حل المجلس، واغتيال الشيخ المدني وابتعاد أخيه سليمان من النشاط خفت دور الحزب وانتهى في عام 1984 (منصور الجمري، صفحات من تاريخ الحركة الإسلامية في البحرين، ملتقى البحرين عن الوسط البحرانية، على الموقع:
http://bahrainonline.no-ip.org/showthread.php?t=126963

تنظيماتهـم الخاصـة بهم، أو توزعـوا على التنظيمـات الأُخر، وحـزب الدعوة، بالنسبـة إلى العمـل السياسي الشـيعي الإسلامي، يقتـرب دوره، إلـى حد بعيد، من دور الحزب الشـيوعي العراقـي بالنسبة إلى الأحـزاب والتنظيمات اليسارية العراقية الناشئة من داخله، التي أعلنت موقفًا مناوئًا إزاءه، وفي فترات مختلفة.

يلخص السيد الرفاعي سبب ظهور هذا الحزب بالقول: «الدعوة الإسلامية كفكـرة ما كانت تـدور في فكـر الذين تأسسـت وقامت عليهم، لـولا الحوادث التـي صاحبـت الانقـلاب العسكري في الرابع عشـر مـن تموز/ يوليـو 1958، لأنه بعد هذا الانقلاب حدثت أحداث ما كانـت متوقعة أن تكون بذلك الحجم وبتلك الاندفاعة والقوة. وأهم حـدث صاحب هذا الانقلاب هو ظهور الحزب الشيوعي في الساحة، وكانت له أكبر مساحة في الشارع العراقي آنذاك. وأستطيع القـول إن السلطات، وعلى رأسها الزعيم عبد الكريـم قاسم، كانت أسيرة لتلك الحركـة أو لهذا الحـزب الذي انطلقت شـعاراته وانطلقت جماهيـره من أقصى الشمال إلى أقصى الجنوب»[54].

قال ناشـط دعوي آخر، وصل في مـا بعد إلى رئاسة الحزب، وهو الشـيخ محمد مهدي الآصفي، مؤكـدًا أن تأسيس الحزب جـاء ردة فعل: «يومئذ كانت الساحة الإسلاميـة في العراق تموج بالفتـن. وكان من أبرز هـذه الفتن التحدي الصـارخ للمـدّ الأحمـر الماركسـي فـي العـراق. وبسبـب الفراغـات الثقافيـة والسياسية والتنظيمية الكبيرة الواسعة في ساحتنا في العراق، تمكّن المد الأحمر الماركسي من التمدد في أوساط الشـباب والعمال والفلاحين في العراق. وكان هذا التمدد ومـا ارتكبه الحزب الشـيوعي من حماقات وطيش فـي العراق سببًا لأن تقـوم المرجعية والحـوزة العلمية وعلمـاء العراق وخطبـاء المنبر الحسيني والمثقفـون الإسلاميون بإعـادة النظر في مواطـن الضعف في عملنـا وساحتنا. وربَّ ضارة نافعـة، فهبت المرجعيـة والحوزة العلمية ومن يحمـل معهم هموم العمـل والساحة، لمواجهـة هذه الحالـة الجديدة، ومـلء الفراغات فـي العمل

(54) مذكرات السـيد الرفاعي، تحرير عقيل الرفاعـي، على موقـع: www.freewebs.com/alrefaee/alrefaee1.html

وفي الساحة، فكانت جماعة العلماء، وكانت الحركة الإسلامية، وكانت مكتبات الإمام الحكيم والأضواء والإصدارات الإسلامية العديدة واللقاءات والاحتفالات الحاشدة بالجماهير»[55].

مثل هذا الرأي أورده السيد حسن شُبر، وكان الاجتماع التأسيسي في 17 ربيع الأول 1377 للهجرة[56]، أي إن تأسيسه كان في ذكرى ولادة الرسول، المصادف 12 تشرين الأول/ أكتوبر 1957. وتبنّى الحزب في أدبياته هذه الرواية «جاء في أدبيات حزب الدعوة الإسلامية أن تأسيسه تم في عام 1957، في اليوم السابع عشر من شهر ربيع الأول 1377 للهجرة، أي أن تأسيسه كان في ذكرى ولادة الرسول»[57]. وأبعد من ذلك هناك من قال: إن فكرة تأسيس الحزب تمتد إلى 1956 [58]. وهذا مخالف لما أورده المؤسسان الرفاعي والحكيم، ثم أحد قادته، في ما بعد، الشيخ الآصفي.

أكثر من هذا أشار السيد الشامي إلى تاريخ مفتوح الأفق لتأسيس حزب الدعوة عندما يقول: «لم ينشأ حزب الدعوة كردة فعل ارتجالية لظروف طارئة، إنما نشأ نتيجة تفاعل وتراكم جهود حركية وتجارب عديدة من قبل رموز العمل الإسلامي»[59]. وتجد الشامي يحتج لتاريخ الحزب قبل تموز/ يوليو 1958 بالقول: «إن تأسيس حزب الدعوة الإسلامية - ومن وجهة نظر شمولية - لا

(55) موقع الشيخ الآصفي الرسمي، حوارات ولقاءات: http://www.alasefi.net/asefi/index.php

(56) شُبر، العمل الحزبي في العراق، ج 1، ص 255 -256. ووعد السيد شُبر في الجزء الأول من كتابه العمل الحزبي في العراق (ص 256) أن يخص تاريخ حزب الدعوة بالذكر في أجزاء أخر من الكتاب لكن الجزء الثاني الذي صدر تحت عنوان تاريخ العراق السياسي المعاصر 1900 -1957، جاء خاليًا تمامًا من ذكر لحزب الدعوة، مع أنه على حد أدبيات الحزب ورواية السيد نفسه كان ضمن الأحزاب التي تأسست عام 1957.

(57) حسين بركة الشامي، المرجعية الدينية من الذات إلى المؤسسة ([لندن: دار الإسلام، 1999])، ص 119.

(58) علي المؤمن، سنوات الجمر: مسيرة الحركة الإسلامية في العراق، 1957-1986 ([بيروت: المركز الإسلامي المعاصر، 2004])، ص 32.

(59) الشامي، ص 121.

يختص بالمؤسسين، بل هو مشروع التحرك الإسلامي بشكل عام»[60]. ومعنى ذلك يبقى تاريخ تأسيس الحزب مفتوحًا حتى يمتد إلى أول التنظيمات التي ظهرت خلال الحرب العالمية الأولى مثلًا!

إن القول بتأسيس الحزب ردة فعل لا تعجب كثيرين، لذا لعلهم جعلوا من رأي أو فكرة كتاريخ لتأسيس الحزب 1957، وهناك من قال بما هو أقدم من هذا التاريخ، بينما ما حدث بعد تموز/ يوليو كان كافيًا لأن يؤسس أحزابًا لا حزبًا إسلاميًا واحدًا.

قيل وضع السيد محمد باقر الصدر (أُعدم في عام 1980) تسعة أُسس يقوم عليها الحزب الإسلامي، وهو حزب الدعوة، عُرفت بالأسس[61]، تدور حول الإسلام والإيمان والدولة الإسلامية المفترض بالحزب إقامتها، وُصفت بالمرتكزات النظرية[62]. تُشهر فيها الدعوة الدينية أولًا، وما يتوجب على العضو الحزبي فهمه والتقيد به ثم بعد ذلك تأتي السياسة، يتضح ذلك من تسلسل الأسس نفسه، وهي كالآتي:

- الإسلام وهو العقيدة والشريعة، الأولى مجموعة المفاهيم التي جاء بها الرسول؛ أما الثانية فمجموعة القوانين التي جاء بها الرسول، وبتلازم العقيدة والشريعة يظهر التكامل في الإسلام، عقيدة في وجود الكون ونظامًا اجتماعيًا شاملًا لأوجه الحياة.

- المسلم وهو على نوعين: واقعي وهو المؤمن عن يقين بالله ورسالة النبي، ويبدو هو المقصود في عضوية الحزب، ومسلم ظاهري يشهد الشهادتين ولا ينكر ضروريات الدين، وهو يعتبر مسلمًا في عرف الدولة الإسلامية مساويًا في الحقوق والواجبات. لكن ما يميز على ما يبدو بين الواقعي والظاهري هو الإيمان، ويغلب على الظن أن عضو حزب الدعوة من صنف الواقعي وسواه من المسلمين من صنف الظاهري.

---

(60) الشامي، المرجعية الدينية من الذات إلى المؤسسة.

(61) الشامي، ص 129.

(62) الشامي، المرجعية الدينية من الذات إلى المؤسسة.

- الوطـن الإسلامـي وهـو مـا يسكنـه المسلمـون، لكـن هنـاك استحقاق سياسي للدولة الإسلاميـة، فالإسلام المتمثل فيها هـو صاحب حق في الأرض كلها، وهنا يحق للدولة الإسلامية إخضـاع جميع العالم سياسيًا لها على أساس الآيـة ﴿الأرض يرثهـا عبـادي الصالحيـن﴾، مع حفظ حقـوق غيـر المسلمين، وهـؤلاء يُعاملـون بحسب الأحكـام الشـرعية. لكن مشـكلة هذه الأحكـام أنها ليست واحدة، بل تختلف باختلاف المذاهب.

- الدولة الإسلاميـة، وهنا كل دولة لا تقوم على عقيـدة أو قاعدة الإسلام هي دولـة كافرة، مثل الدولة الشـعبية والرأسمالية، والحكـم على المسلمين هو القضـاء عليها بالطـرق التبشـيرية السلميـة أو الجهاديـة المسلحـة. كذلك على المسلمين هدم الـدول اللائي بلا عقيـدة، قامت على أهواء الحكـام، فهي دول كافـرة أيضًا. أما الدولة المُرضية فهي القائمة علـى عقيدة الإسلام. ويغلب على الظـن أنها الحاكمية نفسهـا. لكن الصـدر لا يتحدث عن نوع تلـك الدولة، هل التـي قامت علـى الشـورى أم ولاية الفقيـه! وكيف سيكـون التجـاذب فيها بين المذاهب، فمن دون النظر في هذا الأمر تبقى الدولة الإسلامية غير محققة.

- الدولة الإسلامية دولة فكريـة، وحدتها عاطفية وفكرية، الأولى تعبِّر عن اشـتراك المسلمين بصفتهـم جماعة فيهـا، والثانية، وهـي الأهم لكيـان الدولة، تعبِّر عن الموقف السياسي والنظرة إلى الحياة، كحكم وكنظام. والدولة ثلاث: إقليمية وقومية وفكرية والدولة الإسلامية هي الثالثة.

- شكل الحكم في الإسلام، الحاكم هو الراعي والمحكومون هم الرعية، ولا بد من أن تكون الرعاية أو الحاكمية شـرعية تُكتسب من رعاية الأمة والتقيد بنظـم الإسلام، ويحدد الصـدر نوعين من الحكم، وهو ما يمكـن أن يُطلق عليه الشـيعي والسنّي، فالشـكل الإلهي هو حكم الإمام المعصـوم، ولا دخل للناس فـي اختياره، والشـكل الشـوري هو اختيـار الأمة للحاكـم مع مراعاة الشـريعة، وعنده جائز في غياب المهدي المنتظر.

- تطبيق الشـكل الشـوري في ظروف الأمة الحاضرة، ومن شروط تحقيق

الشورى اختيار الحاكم وشكل الحكم ضمن الشريعة، الأكثر اتفاقًا مع مصلحة الإسلام والمسلمين، وهذا يتوقف على وعي الأمة، وبطبيعة الحال يبقى هذا محصورًا بين المسلمين بل والملتزمين بالشريعة فحسب، والشريعة شريعة الله، وهي الحاكمية بعينها.

- الفرق بين أحكام الشريعة والتعاليم، أن الأولى هي الثابتة التي بُينت في الشريعة من الأدلة الأربعة: القرآن والسنَّة والإجماع والعقل. أما الثانية فهي أنظمة الدولة التفصيلية، وهي قوانين متطورة بحسب ظروف وتطور الدولة، وهي تُستنبط من الشريعة.

- مهمة بيان أحكام الشريعة وتعيين القضاة ليستا من مهام الحكم، فتلك من مهام المجتهدين، المجتهد العادل هو صاحب الحق في تبيين الأحكام الشرعية عن طريق الإفتاء، وليس من حق الدولة منح وظيفة القضاء لغير المجتهدين، وعليها التقيد بقضاء المجتهد وأن لا تمنع مجتهدًا من مزاولة القضاء. أليس في هذا الأساس فصل، إلى حد ما، بين مزاولة سلطة السياسة وسلطة الدين[63]!

مما لا شك فيه أنه ليس للأحزاب الدينية، شيعية وسنّية، فكرة أو طريقة أو آلية في تدبير شؤون بناء التنظيم الحزبي وقيادته؛ لذا تجدها استفادت من آليات الأحزاب العلمانية في بناء هياكلها الحزبية، وليس في هذا من ضير ما دام يخدم عملها، وعلى العموم، إن التجارب التنظيمية والسياسية شأنها شأن التجارب الإنسانية في المجالات الأُخر، ليست حكرًا على البادئين فيها أو مكتشفيها.

فمما يُذكر في هذا المجال أن «السيد الصدر قد طلب أن تُجمع له المناهج والأنظمة الداخلية للأحزاب العلمانية والإسلامية في الساحة، للاستفادة منها في إرساء أسس التحرك بصيغة الحزبية المثلى. فتولى محمد صالح الأديب القيام بجمع الأنظمة الداخلية للحزب الشيوعي العراقي، وحزب البعث العربي

(63) ذكرنا الأسس الفكرية بتصرف عن ملحق (6)، راجع: الشامي، ص 494 (الملاحق).

الاشتراكـي، وكُتيبـات حركة القوميين العرب من زملائـه الطـلاب»[64].

بهذا الصدد كتب السيد هاني فحص، وهـو صاحب عمامة ومن الدارسين فـي حوزات النجف: «لا أصـل إسلاميًا لنماذجنا الحزبيـة الإسلامية. أما النسبة العاليـة من التماثـل بينها وبين الأحـزاب الأخرى المغايرة، فهي تأتي من شـيء من التعرف علـى تاريخ الأحزاب التي كـان لها دور كبير فـي التاريخ الحديث، وظروفها وشـروطها (الحزب الشـيوعي مثلًا) خصوصًا إذا لاحظنا أن كثيرًا من قيادات وسطية وكوادر شيوعية عربية غادرت مواقعها لتنتظم في إطار الأحزاب الإسلاميـة، وتتحـول إلـى مصـادر رؤية فـي العمـل الإسلامي الحزبـي. ولكن التماثـل في أساسه إنمـا يأتي في الدرجـة الأولى من ضـرورات تكوينية طبيعية في البناء الحزبي، لا دخل فيها للوعي أو الإيمان أو عدمه»[65]. وبالفعل، عندما تنظـر في أدبيـات الأحزاب الإسلاميـة تجدها تقليـدًا لبناء غيرها مـن الأحزاب السياسية العلمانية، وأن العمل الحزبي لم يكن متأصلًا بينها.

سادسًا: انشقاقات الحزب

تعـرّض الحـزب مبكـرًا لانشـقاقات عديـدة، منها التـي أصابته فـي لحظة التأسيـس، حيـث توالـت الانسحابات مـن الحزب بعـد الصدر (أُعـدم في عام 1980) لسبب شـرعي مثلما تقدم، فانسحب محمد مهـدي الحكيم (اغتيل في عام 1988)، وشقيقه محمد باقر (اغتيل عام 2003). وعندها تقدم الشيخ عبد الهـادي الفضلي، أحـد قادة التنظيـم، في القيـادة، بعد الفراغ الـذي تركه هؤلاء الثلاثـة، بـرأي ملخـص ازدادت نسبة رجـال الدين مـن المعممين فـي الحزب ليصبحوا الفئة الغالبة. لهذا نعت بعضهم الحزب بأنه «حزب عمائم»[66]!

إلـى جانب ذلك أخـذ الفضلي يُطالـب، أو يسعى، إلى تنصيـب رجل دين

(64) صلاح الخرسان، حزب الدعوة الإسلامية، ص 52.

(65) فحص، «كل الأحـزاب العربية لينينية،» مجلة النور، عن مؤسسـة الإمام الخوئي، العدد 88 (أيلول/ سبتمبر 1998).

(66) القزويني، ص 115.

مجتهد على رأس الحزب، أشبه ما يكون بولي فقيه الحزب. إلا أن خطًا آخر مثّله الشيخ عارف البصري (أُعدم في عام 1974) أحد الدارسين بالنجف آنذاك، اتخذ قرارًا بطرد الفضلي، وطالب بطرد الرفاعي وشخص آخر من الحزب[67]. مع أن الرفاعي لم يكن يعتبر نفسه عضوًا في الحزب حتى يُطرد إنما كان مؤسسًا[68]!

بحسب ما أفاد به الشيخ الفضلي أنه أول من تأثر بولاية الفقيه، وأن حزب الدعوة تبناها قبل الثورة الإيرانية (في عام 1979) وهو الذي أدخلها إلى حزب الدعوة، ويرجع ذلك إلى زيارته إيران، بمعية الشيخ عيسى الخاقاني بصفته مترجمًا، ولقاء آية الله الخميني في قم، بتنسيق مع جماعة الدعوة والسيد محمد باقر الصدر، وذلك في آب/ أغسطس 1964، قبل نفي الخميني إلى تركيا ثم العراق. وسأل الفضلي الخميني، بعد فراغ الأخير من درسه، هل الحكومة للأعلم أم لمطلق الفقيه؟ فأجاب الخميني: لمطلق الفقيه. «كان لهذا اللقاء أثره، بعد عودة الشيخ الفضلي للنجف، حيث دارت نقاشات مع الشهيد الصدر، تبنت الدعوة على أثرها نظرية ولاية الفقيه»[69].

بعد هجرة الكوادر والقواعد إلى إيران شارك الحزب من خلال وجوده هناك داخل «المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق» في مؤتمر «نصرة الشعب العراقي» بطهران، في 25 كانون الأول/ ديسمبر 1987، وكان مقتصرًا على القوى الإسلامية، ومستبعدًا القوى العلمانية، وحينها لم يحتج حزب الدعوة وزعيمه آنذاك الشيخ الآصفي على محاولة تكريس دور المجلس الأعلى، على اعتبار أنه كان جزءًا منه، ولا على شروط المشاركة في المؤتمر، التي أكدها علي أكبر رفسنجاني خلال فترة الإعداد، وفي مقدمها: الإقرار بولاية الفقيه، والتمسك بقيام الدولة الإسلامية في العراق[70].

---

(67) الخرسان، ص 122.

(68) مذكرات السيد طالب الرفاعي: http://www.freewebs.com/alrefaee/alsaid-4.html

(69) قراءات في فكر العلامة الدكتور الفضلي، ص 34.

(70) عزيز قادر صمانجي، قطار المعارضة العراقية: من بيروت 1991 الى بغداد 2003 ([لندن: دار الحكمة، 2009])، ص 59 -62.

أما مؤتمرات المعارضة اللاحقة فحضرها الحزب وهو خارج المجلس الأعلى، وبجماعات عديدة، حيث حصلت الانشقاقات بسبب عدم الأخذ بعقيدة ولاية الفقيه والقرب والبعد من إيران.

بعدها ظهر للعلن تنظيم «حزب الدعوة وولاية الفقيه»، أصحاب عمائم مثل الآصفي، فالأخير كان ولا يزال، حتى هذه اللحظة، ينظر بعقائدية إلى ولاية الفقيه، بل يرى في مرشد الدولة الإسلامية الولي المفترض، من دون الأخذ بالاعتبار الفوارق بين إيران والعراق.

قال الآصفي في ولاية الفقيه: «تتصل بالجانب العقائدي لأنها امتداد ونيابة عن الإمام الحجّة (عج)، وإمامة الإمام الحجّة (عج) هي مسألة عقائدية، وكذلك إمامة أئمة أهل البيت (عليهم السلام) هي مسألة عقائدية، وتدخل في أصول المذهب. وولاية الفقيه بهذا الاعتبار شأن عقائدي. وبالاعتبار الثاني، من حيث السلطة والصلاحيات التي يمتلكها الولي الفقيه فهي مسألة فقهية. طريقة انتخاب الولي الفقيه وسعة وضيق دائرة صلاحياته القانونية والفقهية هي مسألة فقهية. وعلى العموم، فإن هذه المسألة تتصل بالجانب العقائدي من جهة والفقهي من أخرى»[71].

بحسب إبراهيم الجعفري فإن الشيخ الآصفي بعث برسالة «أشار فيها إلى سبب استقالته من قيادة الحزب، فسماحة الشيخ يعتقد أنه لا بد من ربط حزب الدعوة الإسلامية ربطًا عضويًا بولاية السيد علي الخامنئي، مرشد الجمهورية الإسلامية، وأصدر في هذا الشأن كتاب علاقة الحركة الإسلامية بولاية الأمر»[72].

إجمالًا، بعد خروجه من الحزب، لا نرى من أثر في سيرة حياة آية الله الآصفي يشير إلى فخره بنضاله السياسي السابق في حزب الدعوة، حتى وهو

(71) الموقع الرسمي لآية الله الآصفي: http://alasefi.net/asefi/index.php

(72) حوار مع إبراهيم الجعفري، جريدة الزمان، العدد 538، 2/ 3/ 2000، أجرى الحوار نضال الليثي.

يتحدث عن رفيقه في الحزب الشيخ عبد الهادي الفضلي، بقدر ما تتركز سيرته على اجتهاده وتأليفه الفقهي[73].

كذلك خرجت من الحزب مبكرًا جماعة عرَّفت نفسها بحركة «جند الإمام». وتعريفها بحسب أحد أعضائها أنها «حركة إسلامية ترتكز على عقيدة عودة الإمام المهدي المنتظر، عجل الله فرجه، لها أهداف سياسية أيضًا، ترتبط بذلك الهدف الكبير، وهي الإعداد، وتهيئة المناخ والظروف السياسية لظهور الإمام المهدي، عجل الله فرجه، من خلال إيجاد المناصرين للإمام، وإيجاد المؤسسات والأطر التي ينجز من خلالها الإمام مهمته»[74].

عن تاريخها، أُسست الحركة «في نهاية الستينيات نتيجة التقاء جذرين من العمل الإسلامي: **الأول** ينتمي إلى منظمة الشباب الإسلامي، ولم تتخذ الحركة تسمية لها في بداية قيامها حيث عملت بدون اسم لفترة طويلة، بعد ذلك أطلقت على نفسها اسم جند الإمام»[75]. و«جند الإمام» التي أبرز أعضائها السيد سامي البدري، كان طالبًا في السنة المنتهية من الدراسة الطبية تحوّل إلى الدراسة الدينية واعتمر العمامة، «ليست حزبًا سياسيًا بالمعنى الحرفي للكلمة (...) أقرب إلى أن تكون منظمة سياسية تعمل بشكل شعاعي، لذلك أُطلق عليها اسم الحركة»[76].

بهذا ليس لها قادة بقدر ما تؤدي دورها عن طريق الاختصاصات والتوعية. ساهمت جماعة جند الإمام في لجنة العمل المشترك في دمشق (في عام 1989)، حيث بعد تحرير الجيش العراقي الفاو، ووقف الحرب العراقية – الإيرانية (في عام 1988)، راجعت الحركة الإسلامية ككل موقفها من بقية

---

(73) راجع سيرته في: http://www.al-shia.com/html/ara/ola/?mod

(74) جريدة المؤتمر، لقاء مع سعد جواد ممثل الحركة في بريطانيا، أجرى اللقاء نضال الليثي، العدد 91، 17/ 2/ 1995.

(75) جريدة المؤتمر، لقاء مع سعد جواد ممثل الحركة في بريطانيا، أجرى اللقاء نضال الليثي، العدد 91، 17/ 2/ 1995.

(76) جريدة المؤتمر، لقاء مع سعد جواد ممثل الحركة في بريطانيا، أجرى اللقاء نضال الليثي، العدد 91، 17/ 2/ 1995.

أحزاب المعارضة، ممن أُبعدوا عن مؤتمر «نصرة الشعب العراقي» المنعقد في طهران (في عام 1987)[77].

كذلك حضرت جماعة الجند مؤتمر بيروت (آذار/ مارس 1991) بشخص أمينها السيد سامي البدري[78]، و«فيينا» للمعارضة العراقية، ممثلة بشخص عضويها: سعد جواد وعزت الشابندر[79]، والأخير عضو البرلمان الحالي، ترك العمل الإسلامي وانتمى إلى «القائمة العراقية» برئاسة أياد علاوي، ثم تركها وانضم إلى قائمة «دولة القانون» برئاسة نوري المالكي، استعدادًا لخوض انتخابات عام 2010.

بعدها انشق، خارج العراق، عن الحزب جماعة عرَّفت نفسها بـ «كوادر الدعوة الإسلامية»، وذلك في حزيران/ يونيو 1991، في عقب فشل الانتفاضة، بل أكثر من هذا قيل كانت الفكرة تمتد إلى عام 1988 حين وقفت الحرب العراقية - الإيرانية التي استدعت مراجعات في العمل السياسي الإسلامي، وأسفرت عن مبادرة تأسيس تنظيم يراعي الخصوصية العراقية، بعد واقع الحال في العمل الإسلامي ووجوده على الأرض الإيرانية.

أصدرت الجماعة جريدة **فجر العراق**، ونظمت لها فروعًا. وإضافة إلى الخصوصية العراقية أكد برنامجها المشروع الحضاري الإسلامي وآليات الديمقراطية والمناداة، بحسب تعبير أحد كوادرها على بناء دولة الإنسان، وصدر أول بيانات الحركة في حزيران/ يونيو 1991 [80].

لكن، يُذكر أن تلك الجماعة ساهمت تحت عنوانها هذا في لجنة العمل المشترك (في عام 1989) في دمشق، قبل حضورها مؤتمر «فيينا» (16 - 19

---

(77) صمانجي، ص 67.

(78) علي الشمراني، **صراع الأضداد: المعارضة العراقية بعد حرب الخليج** ([لندن: دار الحكمة، 2003])، ص 198.

(79) صمانجي، ص 107.

(80) **جريدة المؤتمر**، حوار مع عضو المكتب السياسي للحركة عبد الجليل الخير الله، أجراه نضال الليثي، العدد 92، 24/ 3/ 1995.

حزيران/ يونيو 1992)، بشخص محمد عبد الجبار شبوط[81] الذي تولى في ما بعد رئاسة تحرير جريدة المؤتمر، لسان حال المؤتمر الوطني بزعامة أحمد الجلبي، وبعد سقوط النظام، تولى مهام رئاسة تحرير جريدة الصباح شبه الرسمية، ويرئس حاليًا تحرير مجلة الأسبوعية المستقلة، ثم استقال لترشحه في الانتخابات (2010) مع كتلة دولة القانون، أي حزب الدعوة جناح المالكي. ويُعدُّ مؤتمر «فيينا» المؤتمر الثاني العام للمعارضة العراقية بعد مؤتمر «بيروت» الملتئم في آذار/ مارس 1991.

خرج عن الحزب ما عُرف بـ«الدعوة الإسلامية، الخط البصري»، نسبة إلى مدينة البصرة، أو هكذا تم التعارف على تسميته، حيث منها يتحدر عز الدين سليم (قُتل في عام 2004)، وكان رئيسًا لمجلس الحكم حينها. أما انشقاق الشيخ اللبناني علي الكوراني فموضوعه، بحسب ما روي، يتعلق بمعارضته، وعدد من أعضاء الحزب، انتخاب قادة الحزب (في عام 1980) في طهران، فانفصل وشكّل تنظيمًا خاصًا[82]. وكانت علاقة الكوراني بالصدر متأزمة، فقاد حملة تشهيرية ضد حزب الدعوة الأصل[83]. ويُذكر أن العلاقة بين الصدر والحزب تأزمت بسبب شخص، لعله الكوراني نفسه، وحدث ما يشبه القطيعة[84].

ثم اعتزال آية الله كاظم الحائري، وكان يمثِّل ولي فقيه الحزب، أي رئيس المجلس الفقهي الحزبي. واصطدم الأخير ببقية أعضاء الحزب في شأن الحدود والصلاحيات. و«كان يرى أن قرار الحزب لا يكون شرعيًا دون أن يصادق عليه الفقيه»[85].

إجمالًا، ما أن حل منتصف عقد التسعينيات، من القرن الماضي حتى قرأنا بيانًا صدر تحت عنوان مشترك للقوى الإسلامية، بخصوص هروب

---

(81) صمانجي، ص 107.
(82) الشامي، ص 224.
(83) الشامي، ص 223.
(84) محمد رضا النعماني، الشهيد الصدر سنوات المحنة وأيام الحصار، ص 150.
(85) النعماني، ص 225.

حسين كامل من بغداد، وما أثاره من جدال في شأن الموقف منه، ظهرت فيه أربع جماعات منشقة عن حزب الدعوة: حركة «جند الإمام»، وحركة «الكوادر الإسلامية»، و«الدعوة الإسلامية»، وحزب «الدعوة الإسلامية - ولاية الفقيه»[86]! والأخير تمثله جماعة الشيخ كاظم الحائري، بعد إلغاء المجلس الفقهي، في مؤتمر الحزب الذي عُقد في إيران في عام 1988 [87].

ابتعدت من الحزب في عام 1998 جماعة تحت عنوان «حزب الدعوة - تنظيم العراق» بإشراف عبد الكريم العنزي[88](عضو البرلمان - انتخابات 2005). وحصلت على تمثيل لها في برلمان 2005، لكنها لم تحظَ بأي مقعد في الدورة الجديدة (2010)، بعد أن دخل العنزي وجماعته مع الائتلاف الوطني برئاسة إبراهيم الجعفري. نجد في العنوان الذي اختارته جماعة العنزي شيئًا من الفصل، أو التمييز، بين الحزب في الخارج والحزب في الداخل، وهي مسألة اشتد الجدال في شأنها، ليس على مستوى السياسة بل على مستوى الثقافة أيضًا، مع أنه كان من المقيمين في إيران، قبيل سقوط النظام السابق.

إسلاميًا تبدو المسألة من مقولات حزب الفضيلة الذي بدأ مرجعه الديني الشيخ محمد اليعقوبي، وأمينه العام نديم الجابري، إثارتها في شأن القادمين من الخارج الذين تبوأوا مراكز حكومية، وفي مقدمهم إبراهيم الجعفري، ونوري المالكي بصفته رئيسًا للوزراء، وكذلك قادة المجلس الأعلى، على اعتبار أنهم كانوا بعيدين مما حصل في العراق أيام السلطة السابقة، وما جرى خلال فترة الحصار الدولي (1990 - 2003) على العراق.

كذلك انفصل عن الحزب أمينه العام السابق إبراهيم الجعفري، والناطق

---

(86) جريدة المؤتمر، «آراء ومواقف أحزاب وشخصيات المعارضة العراقية،» العدد 114، المؤرخ 18/ 8/ 1995.

(87) الخرسان، ص 403.

(88) يبدو العنزي من الحزبيين السلفيين إن صحت العبارة، فكان داخل البرلمان (بحدود منتصف عام 2007) مدافعًا عن تطبيق الشريعة في السارق والسارقة، بينما كان أحد المعممين يرفضه، وهو عضو المجلس الأعلى الإسلامي جلال الدين الصغير، وكانت حجة الأول أنها شريعة الله، وحجة الثاني عدم وجود عدالة تسمح بتطبيق هذا القانون.

باسمه، ليشكّل كيانًا خاصًا به تحت اسم «تيار الإصلاح الوطني» أعلن عنه في 31 أيار/ مايو 2008، وأصبحت لديه فضائية اسمها «بلادي»، إضافة إلى الصحافة، وفروع الحزب في المدن العراقية المختلفة، وفي الخارج أيضًا. حصل هذا بُعيد التئام مؤتمر الحزب، وانتخاب قادة جدد، وحل نوري المالكي أمينًا عامًا بدلًا من الجعفري.

أعلن الجعفري في بغداد أن «الإصلاح» تيار مفتوح على العراقيين جميعًا، لكن ما أن أعلن عن تياره حتى قابلته تصريحات مسؤولي حزب الدعوة بأنه لم يعد على ملاك الحزب. واستعدادًا لخوض انتخابات (2010) انضم تياره إلى تكتل «الائتلاف الوطني العراقي» مع المجلس الأعلى الإسلامي، وقوى بينها فروع انشطرت عن حزب الدعوة.

أما جماعة نوري المالكي، وهم يعدون أنفسهم الحزب الأم، فلم يشاءوا الدخول في الائتلاف، بعد ترشّحهم في انتخابات المحافظات، قبل عام، وفوزهم الكاسح، وحجتهم في ذلك أنهم مع كيانات عراقية، بعيدة من كيانات الطوائف، ومحاولتهم إنهاء مبدأ التوافقية في إدارة الدولة. وذلك بتشكيل تكتل دولة القانون، لما في العنوان من إغراء انتخابي، فالجمهور العراقي بحاجة إلى فرض القانون بعد معاناته الفوضى، ودخلت في هذا التكتل جماعات وشخصيات من خارج الشيعة، ومن المنطقة الغربية السنّية، لكن بعد ممارسة السلطة بدت هذه المحاولة لجلب الناخبين تحت شعار فرض القانون ووحدة البلاد مخفقة.

هناك ما عرف بـ«حركة الدعوة الإسلامية» التي مثّلها في قوائم الانتخابات، عام 2005 عادل عبد الرحيم مجيد و«أنصار الدعوة في العراق» الذي يمثله مازن مكية في بغداد. وهجرت شخصيات عديدة الحزب وأعلنت مواقفها الليبرالية، وبينها مثقفون معروفون في الساحة العراقية، وأبرزهم ضياء الشكرجي، وهم يحاولون إعطاء صورة عن الديمقراطية من داخل الإسلام، بعيدًا من الفكر الشمولي الديني، وتأكيدًا على فصل الدين عن الدولة والسياسة.

قبل السلطة كان حزب الدعوة مشمولًا بلائحة الإرهاب، من طرف وزارة

الخارجيـة الأميركية منذ عام 1985، وربما لهذا علاقـة بتفجير السفارة العراقية في بيروت، ومحاولة اغتيال أمير الكويت، وما دارت عليه الشبهات في حوادث أخـرى، ومنها تفجير السفـارة الأميركية في بيروت، «وكـان لا بد من رفع اسمه مـن لائحة الـوزارة المذكـورة (الأميركيـة)، قبـل أن تتمكن الولايـات المتحدة الأميركيـة مـن إجـراء أي اتصالات جدية معـه. وقام بإعـادة النظر فـي برنامجه العقائـدي، وخـرج ببيـان سياسـي جديد حـوّل الحزب إلـى حـزب ديمقراطي اجتماعي مقبول بجذور دينية إسلامية»[89].

قيل جاء ذلك التبدل في بيان الحزب الصـادر في عام 1995، وما «أدخل فيـه من تعديـلات جوهرية»[90]. ولـم يُنشـر علـى مستوى واسـع، وهو، بحسب ناشـطين في حزب الدَّعـوة، يُعد من المهمـلات. وتجدر الإشـارة إلا أن وجود حـزب الدعوة على لائحـة الإرهاب يتناقض مع اشـتراكه في مؤتمـر المعارضة العراقية في بيروت (آذار/ مـارس 1991)[91]، وهو أول مؤتمر في إثناء انتفاضة آذار/ مـارس عقب حـرب الكويت، ثم مؤتمـرات المعارضة التـي كان الأغلب منهـا برعاية أميركيـة، وأكثر من هذا أصبـح الحزب عضوًا فـي المؤتمر الوطني الموحد[92] المدعوم من أميركا دعًا كاملًا في وجوده ونشاطه.

سابعًا: زمن السلطة

ظل الحزب طوال فترة الحصار وعمل المعارضة في عقد التسعينيات وما بعدهـا، يرفع شـعار فك الحصـار عن الشـعب العراقي، وضـد توجيه ضربة عسكريـة، أو إسقاط النظام عـن طريق غزو عسكري، وكـان متوافقًا في هذه الطروحات مع الحزب الشـيوعي العراقي، حتـى حدث الكثير من

(89) علي عبد الأمير علاوي، احتلال العراق: ربح الحرب وخسارة السلام، ص 107.

(90) علاوي، الهامش.

(91) صمانجي، ص 86.

(92) هـذا ما أفادني به الناشـط فـي حقوق الإنسـان وأحد الأعضـاء المهمين سابقًا فـي المؤتمر الوطنـي الموحد غانم جواد، واشـتراكه مع أحمد الجلبي فـي التباحث مع قادة حـزب الدعوة في إيران، لترتيب الانضمام.

التنسيق بينهما وجماعات أُخر، ولم يشترك الحزب في مؤتمر لندن، ولا في أعمال لجنته التحضيرية، على الرغم من أنه كان معدودًا ضمنها[93].

بعد ختام المؤتمر (14 - 16 كانون الأول/ ديسمبر 2002)، عُقد «ائتلاف القوى الوطنية العراقية» في بريطانيا في 11 شباط/ فبراير 2002، واتُخذ قرار رفض الضربة العسكرية لإطاحة النظام، والبعد من «الارتهان لمشاريع تخدم مصالح أجنبية»، وكان الموقعون على بيان الاجتماع من حزب الدعوة: إبراهيم الجعفري وحيدر العبادي ووليد الحلي وعبد الرزاق الكاظمي[94].

أبلغني أحد الفاعلين في ذلك الائتلاف، ومن الذين ظلوا بعيدين من الوضع السياسي العراقي، أن حزب الدعوة كان يتصل بالأميركيين، ولما أُستفسر من إبراهيم الجعفري في شأن ذلك الاتصال أجاب على طريقته، في فن عدم الوضوح بالعبارة، وتكرار الأوصاف وانتقاء المفردات الإنشائية، وعلى حد عبارة بول بريمر: «أحاديثه غير المتناسقة»[95]، حتى من دون معانٍ في أغلب الأحيان، وظل يلف ويدور مع أن الجواب عن السؤال كان كلمة واحدة، حتى ضجر أحد المشاركين، من أصحاب العمائم، فنفض عباءته تاركًا المكان. بينما كان الحزب يشارك في طهران ممثلًا بشخص أبي بلال علي الأديب، في ما عُرف حينها بـ «ترتيب البيت الشيعي» (قُبيل سقوط النظام بأيام)، وهاجم الأحزاب التي شاركت في مؤتمر «لندن»[96].

على أي حال ارتبط نشاط حزب الدعوة الشديد بفورة الثورة الإيرانية، قُبيل انتصارها وبُعيدها، وكانت الثورة مغرية لقوى عراقية عديدة، حتى إن الحزب الشيوعي العراقي، وهو على أبواب توديع الجبهة (1973 - 1979) التي عقدها مع البعثيين، كان يأمل في نجاح الثورة الإيرانية لتحقيق تحولات على مستوى الحكم بالعراق، وكان ينقل أحداث الثورة في جريدته الرسمية

---

(93) صمانجي، ص 527.

(94) صمانجي، قطار المعارضة العراقية.

(95) بول بريمر، عام قضيته في العراق (بيروت: دار الكتاب العربي، [2006])، ص 157.

(96) صمانجي، ص 565.

والعلنية آنذاك «طريق الشعب» خلافًا لتوجهات السلطة التي أغلقتها بعد نجاح الثورة بشهرين (نيسان/ أبريل 1979)، إلى جانب ذلك السلوك، كان موقف الحزب الشيوعي العراقي المعتدل تجاه سورية، أحد أوجه الخلاف القوية والمقوِّضة للجبهة الوطنية مع حليفه البعث.

إلا أن حزب الدعوة طرح، في بداية الأمر، آية الله الخميني بصفته وليًا فقيهًا، وذلك عبر ملهمه السيد محمد باقر الصدر «ذوبوا في الإمام الخميني...»! الذي أخذ في تلك الفترة يتحدث عن ثورة ودولة إسلامية، من دون مراعاة ظروف العراق، وقوة السلطة وقسوتها. لهذا حُسبت قضية الدُّجيل من ولاءات الحزب لإيران خصوصًا أن العراق كان في حرب ضدها. إلا ما يسجل للحزب وقادته أنهم راجعوا أفكاره كثيرًا، بعد وقف الحرب العراقية الإيرانية، ونظروا إلى ما قد يبعده من العراق، فتركوا الساحة الإيرانية، للابتعاد من شروط الوجود فيها والعمل السياسي المعارض منها.

هناك منظمات دينية نشأت داخل العراق، بعيدًا من حزب الدعوة، مثل منظمة العمل الإسلامية التي تخضع لمرجعية آل الشيرازي، وكانت تأسست عام 1968، وقامت بعمليات عسكرية، من تفجيرات واغتيالات، في بدايات الثمانينيات، لكن بعد العودة إلى العراق في عام 2003 أخذت بالانطفاء، ولم تشارك في الحكومة أو البرلمان، وكذلك الحال بالنسبة إلى الحركة أو الجماعة الخالصية، التي تتبع مرجعية آل الخالصي، وجماعات أخرى صغيرة، لم يبق لها حضور، إنما ظلت بحدود الأفراد.

بعد قيام الثورة الإيرانية واندلاع الحرب العراقية الإيرانية في سبتمبر/ أيلول 1980 أخذت تظهر جماعات دينية شيعية، حصلت على دعم كبير من إيران، دعم سياسي وعسكري، فقد تأسس المجلس الإسلامي الأعلى سنة 1982 وضم في بداية الأمر أغلب الجماعات الإسلامية، حتى دخله حزب الله الكردي بقيادة أحد البرزانيين، وصار هناك تنسيق مع الحركة الكردية الإسلامية، التي تبلور وجدوها، واعتزلت الإخوان المسلمين العراقيين، لتكوِّن نفسها على أساس قومي.

ثامنًا: أزمة الإسلام السياسي ما بعد السلطة

تقدّم الحديث عن نشأة الإسلام السياسي في العراق، وكانت البداية بالمفهوم الحزبي بجماعة الإخوان المسلمين، وشيعيًا بحزب الدعوة الإسلامية، وبما أن المعارضة غير السلطة، مثلما أن الهدم غير البناء، يستخدم المعارض المعول لإسقاط السلطة التي يعارضها، لكن عندما يحصل على السلطة عليه أن يستبدل بالنية في الهدم النيةَ في البناء، هذا ما لم تعيه الجماعات الإسلامية العراقية، وعلى وجه الخصوص المؤثِّرة منها، مثل الأحزاب الشيعية، فهي ظلت أسيرة مناخ المعارضة وارتباطاتها السابقة، لذا لم تتمكن من مواجهة التدخلات الإيرانية لأنها مدينة لها بالفضل، وهي لم تغض الطرف عن إيران لسبب طائفي بل لسبب أن العديد منها تأسس داخل إيران، وظل محسوبًا على مؤسسات إيرانية حتى هذا الوقت.

تأثرت تلك الحركات والجماعات بالواقع الجديد الذي فرضه مجلس الحكم (في عام 2003)، وهو الخضوع للمنطق الطائفي، حيث تمثلت تلك الأحزاب في هذا المجلس على أساس طائفي، وتوزعت داخله على هذا الأساس، فخرج الإخوان المسلمون التركمان من الحزب الإسلامي العراقي، وكذلك أقام الإخوان المسلمون الكُرد حزبهم في إقليم كردستان العراق. وفي الجانب الشيعي أسس أعضاء جماعة الدعوة التركان حزبهم، وتميز الكُرد الفيليين عن الأحزاب الشيعية في كيانهم القومي، وحزب الدعوة نفسه تشظى إلى جهات عدة، مثلما سبق الحديث عن ذلك. وإذا جمعت معارضة النظام الأحزاب الدينية فقد فرّقتها السلطة، وما حدث أخيرًا بين الأحزاب الشيعية نفسها معروف عندما أخذ التيار الصدري والمجلس الإسلامي الأعلى يطالبان بتنحية المالكي أو مساءلته أمام البرلمان.

يمكن إيجاز تجربة الإسلاميين في السلطة بالحديث عن حزب الدعوة، فمنذ سبع سنوات والسلطة التنفيذية بيده. بعد استلام الحزب المسؤولية الأولى في السلطة التنفيذية، رئاسة الوزراء لإبراهيم الجعفري (2004 - 2005)،

ثم رئاسة الوزراء لنوري المالكي (2005 -) لم يترجم أطروحته، وهو في المعارضة، بل يجد المرء مفارقة كبيرة بين أن يمارس كوادر الحزب ما مارسته سلطات سابقة، وذلك باحتواء المناصب والوظائف، وتعيين عدد من المستشارين غير المؤهلين والمسؤولين البعيدين من تخصصاتهم.

يغلب على الظن، بعد قراءة حياة محمد باقر الصدر وعصاميته، أنه لو كان حيًا لأعلن البراءة من عدد ليس بالقليل من هذه الوجوه، بل لأعاد النظر في مقولته: «ذوبوا في الإمام الخميني ...»، أو ما يُقاربها، بعد ما حصل في إيران، على أيدي الكوادر السياسية، وفي ظل الدولة الإسلامية، وفي العراق على يد الأحزاب الدينية.

لكن، مع كل الخلل وعند المقابلة مع بقية الجماعات التي تسلمت أعمدة السلطة، يبدو حزب الدعوة أفضل تلك الأحزاب من ناحية قلة العبث بالمال العام واستغلال السلطة، هذا ما وصلنا من محافظة البصرة على وجه التحديد، فضلًا عن العمل على تأمين وحدة البلاد وذلك بالاعتراض المتواصل على فدرالية الجنوب والوسط، أو فدرالية المحافظات، مع ما فيها من غاية الصراع مع المجلس الأعلى الإسلامي والقوى الأخرى الداعية إليها، فهي تحسب له في المحافظة على وحدة البلاد مثلما تقدم.

على صعيد حصته من العبث بالمال العام، فبحسب المعلن من جماعات عدة، أنه كان بعيدًا من الاتجار بالنفط عبر قنوات غير رسمية، والسبب، على ما يبدو، أنه في السنوات الأولى لم يكن الأول في سلطة المحافظة، غير أن ذلك لم يستمر طويلًا، فبعد أن خلت له رئاسة الوزراء، وأغلب المحافظات الجنوبية والوسطى، تبدلت المعادلة، وفضيحة وزير التجارة فلاح السوداني، وهو المحسوب على أحد الفروع الدعوية، شاهد على ذلك. وأخذت تتكاثر سلبياته العميقة، وغدى العديد من المراكز الثقافية والأكاديمية بيد كوادره أو من ظلوا على الولاء له، من دون التوقف عند إمكاناتهم وقدراتهم، وهذا تشبُّه بسلوك حزب البعث، وأحزاب السلطة الشمولية.

كـان الإصرار علـى قضيـة الدُّجيل وإعـدام صدام حسيـن بسببهـا (كانون الاول/ ديسمبـر 2006)، وتوقيت أن يكون ذلك ليلـة عيد الأضحى، إيحاء أنها محاولـة من الحـزب لإعطاء صـورة، وتسجيل حـدثٍ، بأنه صاحـب الانقلاب ضد نظام صدام حسين، وحرم المـلأ من الاستماع إلى بقية جرائم رئيس النظام السابق، وهي لا تعدُّ ولا تحصى وأغلبها من الكبائر، بل أدى ذلك التصرف إلى تعميق الطائفية، فالقضية تتعلق بمحاولة اغتيال رئيس جمهورية، بحسب القانون العراقـي وقتذاك، وقائد جيش يدخـل حربًا مع بلاد أجنبية، أذاعـت إذاعتها النبأ قبـل غيرها. كذلك أوهمـت المحاكمة وأوهم مشـهد الإعدام أن صـدام السنّي يُعدمه حزب الدعوة الشيعي.

هـذا والدُّجيل التـي كانت مسرحًا لمحاولـة اغتيال صـدام حسين (تموز/ يوليو 1982)، ذات تاريخ عريق[97]، ويشهد ترابها على حوادث أموية وعباسية ومغولية، لذا مـلأ اسمها صفحات أمهات التاريخ. كانـت قضية خلافية حركت الطائفيـة، بينما هنـاك من القضايـا ما يمكن أن يجمـع العراقييـن ويقلل من ردة الفعل لدى أعوان النظام السابق، لكن علـى ما يبدو أراد حزب الدعوة، مستغلّا وجوده على رأس السلطة، أن يعطـي لنفسه حضورًا إعلاميًا عبر المحكمة، وأن يُقـدّم نفسه على أنه صاحـب المظلومية لا غيره، وكذلـك أراد بإظهار المالكي، وهو يُصـادق على قرار تنفيذ الإعـدام الإيحاء أنه صاحب الانقـلاب أو الثورة، هذا ما جال بحساباته على أغلب الظن. وتناقلت الأخبار بأن الشاهد الذي أوتي بـه إلى المحكمة كـان يبلغ أربعة عشـر عامًا عند حدوث محاولـة الاغتيال (في عـام 1982)، جرى ترتيب ذلـك كله لإنجاح المحاكمـة، وتقديمها على غيرها من القضايا الكبرى الأُخر.

كان مشـهد الإعدام وما علا في شـأنه مـن هتافات باسم رموز شـيعية غير

---

(97) شـهرت محاكمة صدام حسيـن ناحيـة الدُجَيْل عالميًا، وهـي بلدة قديمة، شـهدت حوادث جسامًا من قبل: حرب مُصعب بن الزبير (71هـ) مع عبـد الملك بن مروان ومقتله، وهو عامل أخيه عبد اللـه على العراق. ولإبراهيم الأشـتر (قتل عام 71 هـ)، أحد أبرز قادة جيـش مُصعب، مرقد في أطرافها، وما زال ماثلًا يُزار. ونسبة إليه عرفت دُجَيْل بالإبراهيمية. وكانت ساحة حرب بين ابن الأشعث والحجاج بن يوسف الثقفي (ت 95 هـ)، وعبرها وصلت طلائع من المغول إلى بغداد (656 هـ).

مستحب، بل إن عضو لجنة الادعاء العام في القضية نفسها، ظهر بالصورة والصوت محمولًا على الأكتاف هاتفًا: «منصورة يا شيعة حيدر»! ولو قارنّا هذا الفعل من جانب حزب الدعوة مع إعلان مسؤوليته، وهو أمر غير ثابت، عن محاولة اغتيال عدي صدام حسين لاتضح لنا أن العواطف تحركه، وأنه بدا كمن يبحث عن تسجيل مجد سياسي، وكأن قوافل المعدومين منه لم تكفِ لطرحه حزبًا مكافحًا ثابتًا على الأرض!

عقد حزب الدعوة الذي يُشار إليه بالأصل، مؤتمره في بغداد في 19 - 21 نيسان/ أبريل 2007، وفاز نوري المالكي برئاسة أمانته العامة، بعد أن رئسها إبراهيم الجعفري طوال تلك الفترة. ومن المعلوم أن الحزب تقوده الأمانة أو القيادة العامة، وهي المسؤولة عن سير الحزب وإدارة شؤونه. وتتولى القيادة التنفيذية الشؤون اليومية الحركية داخل الحزب. عُقد المؤتمر بوجود الحزب على رأس السلطة العراقية، وكان قد وصل إلى رئاسة الوزراء عن طريق الائتلاف الشيعي، أما جماهيريًا فلم تعد له إمكانية الحصول على ما هو عليه من دون الائتلاف، أو مواراة اسمه وراء لافتة «دولة القانون» مثلما فعل في انتخابات المحافظات (2008).

تبنّى الحزب في مؤتمره الأخير جملة من القضايا، بما يتماشى مع الظرف الحالي، ما بعد المعارضة، وأوجزها باثنتين وعشرين نقطة، منها ما خص العمل بين الجماهير العراقية عمومًا، من دون إعطاء الآليات التي يفتح بها الحزب أبوابه على الجميع، فهل سيخرج الحزب من إطاره المذهبي أو الديني عمومًا، ليستوعب الأمة العراقية مثلما ورد في قراراته التالية:

- «إعادة صياغة مواد النظام الداخلي للحزب بما يتناسب وظرف العراق الجديد، والعمل بنظرية تنظيمية جديدة تستوعب المرحلة، وتحتضن الجماهير العراقية التي تُقبل على الدعوة وتثق بمنهجها الذي يحرص على استقلال العراق، والعمل على وحدته وقوته».

- «تفعيل الجانب الإعلامي وتوسيع مساحة استخدام الآليات

والوسائل القادرة على توصيل فكر الدعوة إلى الأمة العراقية بشرائحها وفئاتها المختلفة»[98].

أما بقية القرارات العشرين فجاءت لتأكيد التزامات الحزب بتحالفاته السياسية مثل تأكيده الالتزام بالمادة (140) من الدستور العراقي، الخاصة بمدينة كركوك. ومن المعلوم أن المادة المذكورة ما زالت مثار جدال، حتى بين الكرد أنفسهم، وقد تؤدي إلى تجزئة العراق في حال ضمها إلى إقليم كردستان، وهو ما لا ينسجم مع تأكيد الحزب على وحدة العراق، وموقفه الواضح ضد الفدراليات الأُخر.

من قراراته ما يُطمئن المرجعية الدينية، والتأكيد على الائتلاف الموحد، مع أنه ائتلاف يؤكد المحاصصة الطائفية. جاء في قراره أو توصيته (14) التالي: «أكد المؤتمر على تبنّي المواقف السياسية الوطنية للمرجعية الدينية العليا، من أجل وحدة الشعب العراقي ودعم الموقف الوطني، وتأكيد الائتلاف العراقي الموحد، والحفاظ على وحدة العراق واستقلاله وسيادته»[99]. لكنه في انتخابات المحافظات المحلية نزل بائتلافه الخاص ائتلاف«دولة القانون».

لكن تبدُّل الظروف، ووجوده في أعلى مراكز الحكم، يحتاج إلى مراجعات مستمرة، وأرى أن مستقبله سيكون بالميزان إذا ما استمرت طريقته في التعامل على ما كانت عليه. يحتاج الحزب إلى انتفاضة في داخله، تبدأ بتغيير الاسم، إذا أراد التعبير عما سمّاه في مؤتمره الأخير «الأمة العراقية»، لأن عنوان «الدعوة الإسلامية» عبّر عن مرحلة سابقة، وهي محاولة القبض على السلطة، وإقامة الدولة الإسلامية، وهذا ما تخلّى عنه الحزب عمليًا، وكذلك لما لهذا العنوان من إشارة دينية قد تقترن بدعوة الإسلام الأولى، يوم لم يكن هناك إسلام من الأساس. انتفاضة يتحول بها حزبًا وطنيًا، ولا أعني الوطنية

---

(98) البيان الختامي الصادر عن مؤتمر الحزب، والمنشور على موقع الحزب الرسمي: http://al-daawa.org/bayan/23-4-2007.htm

(99) البيان الختامي الصادر عن مؤتمر الحزب.

بمقابلة الخيانة أو العمالة للأجنبي، بل أن ينفتح بابه لجميع العراقيين، فالآن هو حزب طائفة، وحزب تعاليم دينية.

بينما الدماء التي بذلها والجهد الذي قام به يستحق أن تسفر عن أكبر من هذا! وبالتأكيد لا يُنسى لهذا الحزب موقفه الجدير بالثناء من وحدة العراق، ضد تقسيمه إلى أقاليم، لكن هذا الموقف قد يهتز، ويضعف عند تقديم طموح السلطة على أي طموح آخر!

مما لا يحمد الحزب عليه، إضافة إلى ما ذكرناه من استحواذ كوادره على العديد من مرافق الدولة، أنه لم يبادر إلى محاسبة الفاسدين، من المحسوبين عليه، وإن كانوا من فروع أخرى، فقضية فساد وزارة التجارة لم تظهر للملأ بفضل الحزب، بل إن أعضاءه في البرلمان حاولوا، واستقتلوا كي لا يستدعى وزير التجارة، عبد الفلاح السوداني، مع أن التهم الموجهة إلى هذه الوزارة تهم خطيرة، تتعلق بغذاء وحياة الناس، ولا يفسَّر تعطيل محاسبة الوزير أو محاكمة المسؤولين الآخرين إلا بوجود قضايا فساد متشابكة، وخطايا متبادلة، يخشى من فضحها.

تاسعًا: أسباب جمود الخطاب

صار هناك تقارب ملحوظ بين الحركة القومية العربية داخل العراق والإسلام السياسي السنّي، المتمثل بالإخوان المسلمين، وإذا تفحّصنا الخطاب الإخواني منذ الأربعينيات حتى بدايات الستينيات من القرن الماضي، نجده مختصرًا في القضية الفلسطينية، وفي إشاعة الأجواء الإسلامية. يعطينا هذا تصورًا أن الإخوان المسلمين انشغلوا بقضية فلسطين فحسب، ولم يقتربوا من هموم العراقيين، في تلك الفترة بالذات، بشعور إسلامي - عربي. صحيح أن القضية فيها من الحقوق لكن تغيّب الشأن الداخلي وراء قضية فلسطين، وبهذا الحجم والاندفاع ربما ساهم في وهن التنظيم الإخواني وعدم الإحساس بتغيير في الخطاب منذ وجوده، وهنا لا نعيب هذا النشاط بقدر ما نحاول إيجاد عذر عن ضعف تأثير الإخوان في العراق قياسًا على بلدان أُخر، مع عدم

إغفالنا اختلاف مستوى التدين بين أهل العراق وسواهم، إلى جانب الانشغال بالمماحكات الحزبية مع البعثيين والشيوعيين، مع الولاء للفرع الأم في مصر.

لكن عندما نطالع أدبيات الإخوان بعد نيسان/ أبريل 2003 وبياناتهم نجد فيها تغييرًا في الخطاب، كي يتياسروا مع المستجدات، وكانت عاصفة. ويُفهم من بيانه الأول الصادر في 20 آذار/ مارس 2003، عشية انطلاق العمليات العسكرية، أن هذا التاريخ بمنزلة تأسيس جديد، أي قبل شهر من إعلان «الظهور من جديد» ويعبِّر عن أن الحزب قد عانى الانقطاع عن المجتمع، وبالتالي أصابه الجمود، حتى عاد إلى الحياة في إثر سقوط النظام. حدد الحزب في هذا البيان جملة من الأهداف والرؤى:

- الإسلام نظام شامل للحياة، ولذلك يهدف الحزب إلى تطبيق أحكامه تطبيقًا كاملًا على جميع شؤون الحياة وأمور الأفراد والدولة، من خلال عقلية أصولية عصرية تحقق مصالح البلاد والعباد حتى يسعدوا بطاعة ربهم في الدنيا والآخرة.

- الإيمان بأن الإنسان قيمة كبرى في الشريعة الإسلامية يجب أن يصان وجوده ويُحافظ على حريته ضمن المفاهيم الإسلامية.

- التعاون التام مع القوى الدينية والسياسية المؤثِّرة في رسم مستقبل العراق، والعمل المشروع لإنهاء الاحتلال، وترسيخ الاستقلال.

- العمل على محاربة الاستبداد والانفرادية وإلغاء الآخر، وتربية أفراد المجتمع على هذه المفاهيم كافة.

- العمل على إحداث وعي إسلامي رشيد معتدل ومتوازن مع أصول الإسلام وحركة العصر، بعيدًا من الانغلاق والتطرف والغلو التي لا تتناسب مع كون الإسلام صالحًا لكل زمان ومكان ورحمة للعالمين.

- إقرار سيادة العدل، كي يطمئن الإنسان على حياته ودينه وأولاده وأمواله

ومستقبله، بعيدًا من مظاهر التفرقة والخصومة بإقامة نظام قضائي إسلامي نظيف ومستقل.

- إقامة الحياة السياسية على مبادئ الحرية المنضبطة على الصدق والصراحة والتعددية في إطار العمل المشترك والتداول السلمي للسلطة؛ لتحقيق المصالح الحقيقية للأمة، وحقها في الاختيار الحر لممثليها في المجالس البلدية والنيابية ومؤسسات الدولة.

- العمل على تربية أجيال شعبنا على الأخلاق الفاضلة المنبثقة من تعاليم الإسلام الحنيف لبناء مجتمع عامل فاضل قوي سعيد.

- بذل أقصى الجهد في إعادة إعمار العراق، وبنيته التحتية الحضارية والثقافية منها، والعلمية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها بالتعاون مع أبناء بلدنا العزيز كافة.

- إقرار الحقوق الثقافية والسياسية للقوميات الرئيسة، وبقية الأقليات والطوائف الأخرى التي يتكون منها المجتمع العراقي الموحد، واختيار من يمثلهم في المجالس الرسمية والشعبية، الإقليمية والعامة.

- دعم مؤسسات المجتمع المدني والعمل من خلالها لمصلحة المجتمع.

- التأكيد على تربية الفرد العراقي على المسؤولية الاجتماعية، واحترام ممتلكات الفرد والدولة، والإيمان بالعمل الجاد لخدمة المجتمع.

- يتحمل الحزب مسؤولية الحكم والاشتراك فيه بالوسائل المناسبة، إذا رأى في ذلك مصلحة الشعب ووحدة البلاد والحفاظ على أمته.

- يؤمن الحزب بمبادئ العدالة الاجتماعية والقضاء على سوء توزيع الثروات، بتطبيق النظام الاقتصادي الإسلامي القائم على أساس

الكفايـة والتكـافـل الاجتمـاعـي وإنهـاء حالـة الفـقـر بالبـلاد[100].

أما بالنسبة إلى الإسلام السياسي الشيعي فحاول حزب الدعوة الإسلامية، خلال فترة المعارضة، أن يديم برنامجًا أو ملامـح برنامج، لاستيعاب المرحلة، فـأول ما تمكنتـه مجموعة من القادة التنـازل عن مبدأ ولاية الفقيـه، بعد أن كان السيد محمد كاظم الحائري هو الولي الفقيه للحزب. وربما كان «بيان التفاهم» انعطافة في فكر الحزب، كونه اعتـرف ببقية الأطراف غير الإسلاميين ومال إلى العمل المشترك، ولم يضع الدولة الإسلامية كهدف في تلك الفترة.

جاء في البيان الصادر خارج العراق في عام 1980، مناشدة إلى العراقيين جميعهم على مختلف توجهاتهم الدينية والمذهبية والسياسية والعقائدية، مناشدًا بالعبـارة: يا أمتنـا الإسلامية، أيها المنتظمـون في الأحزاب السياسيـة والنقابات والمنظمـات، يـا أهـل الكتـاب مـن نصـارى العـراق، أيهـا العراقيـون جميعًا: «نحدثكم جميعًا باسم الدعـوة الإسلامية، حديث الإيمان والحب والإخلاص، حديث الرعاية السياسية». ولعله النداء الأول الذي فتح به حزب الدعوة ذراعيه لجميـع المعارضين للنظـام، ومنهم الشـيوعيون العراقيون والبعثيـون العراقيون بسوريـة، طالبًا التوحـد ضد النظام العراقي فـي الدعوة إلى نبـذ الفرقة المذهبية والعنصريـة. داعيًا إلى مكافحـة الفقر والجهـل وبسط العـدل والإنصاف. لكن يحدد دعوته، ولا يفرضها، إلى الله والشـريعة الإسلامية، آتيًا على ذكر شـهدائه من علماء الدين وطلاب الحوزة الدينيـة وطلبة الجامعة وضباط جيش ومراتب عسكرية وسواهم.

لكـن البيان لـم يخرج إلى أبعـد من الحل الإسلامي لأزمـة العراق، هذا ما ناشد به القوى الكردية، وهي في معظمها من العلمانيين، وكذلك ناشد به القوى الماركسيـة، موضحًـا أن النظرية الماركسية نشـأت في «محيط دينـي نصراني»، علـى حد تعبيره، وصرّح بتخطئتهـم فكريًا، وأنهـم ربما أخـذوا هذا الموقف من الإسـلام لتعاملهم مع دولة إسلامية لها صلات بالاستعمار، ودعاهم إلى العودة

(100) موقع الحزب الإسلامي العراقي: www.iraqiparty.com

إلى أصول الإسلام للتعرف إلى الإسلام الصحيح. ونرى البيان يُقدِّم العذر للشيوعيين في تبنّي النظرية الماركسية بالقول: «إنما عملوا معها لاعتقادهم أنهم يعملون ضد الاستعمار، ويعملون ضد الظلم الاقتصادي الواقع على بلاد المسلمين»[101].

كانت هناك محاولة لتغيير الخطاب فُهمت من أول خطاب ألقاه رئيس المجلس الإسلامي للثورة الإسلامية في العراق، بُعيد دخوله العراق قادمًا من إيران، بعد سقوط النظام العراقي (9 نيسان/ أبريل 2003)، وكان فيه ما يلمّح إلى الدولة المدنية غير الدينية، وإلى حرية المجتمع، والابتعاد من الدوائر الخارجية، ولعله شعر في تلك اللحظة أنه في حل من الدولة الإيرانية، ولهذا الخطاب علاقة بما يدور حول قضية اغتياله في 29 آب/ أغسطس 2003.

لكن على العموم يصعب اعتبار تلك الخطابات أو البيانات مشروعًا نهضويًا جديدًا لدى الإسلاميين في العراق، فلو كان لديهم مثل هذا المشروع وبوضوح باعتباره نهجًا فكريًا لبَانَ على سلوكهم السياسي بعد السلطة، أو لسعوا إلى تغيير في عناوين الأحزاب نفسها، فما هو العذر في عدم التوصل إلى مثل هذه البرنامج، حيث أدخلوا العراق في تيه طائفي أو مذهبي، وتحوّل الحرص على التغيير الفكري إلى الحرص على إيجاد أساليب للبقاء في السلطة، وبذل الجهد في تجهيل المجتمع، وتحوّل الإسلامين الشيعي والسُنّي إلى ممثلين للطائفتين، وليس مهتمين بإنضاج مشروع تنوير إسلامي يتناسب مع تحولات الزمن.

خاتمة

جاء الإسلام السياسي العراقي، بشكله الحزبي الحركي، متأثرًا بالخارج، فبالنسبة إلى الإخوان المسلمين أُسس مثل بقية الفروع متأثرًا بالأصل المصري، وبالنسبة إلى الشيعي جاء متأثرًا بالإخوان أيضًا، ولولا الثورة الإيرانية والحرب

(101) انظر نص بيان التفاهم كاملًا: الشامي، ص 511 وما بعدها (الملاحق).

العراقية الإيرانية ما تحقق لهذا للأحزاب والحركات الشيعية هذا الوجود والتأثير في المعارضة العراقية، ومن ثم بعد سقوط النظام. وإن الإسلامين، السُّنّي والشيعي، لم يتمكنا من الخروج من الحاضنة الطائفية، مع أن محاولات جرت، لكنها أخفقت ما إن ظهر التمايز أو الاختلاف في الأصول، وعلى وجه الخصوص أصل الإمامة.

بعد سقوط النظام صار الإسلام السياسي برمته في مواجهة معضلة إدارة الدولة، لكنه لم يتمكن من الخروج من التقاليد الحزبية والتقاليد الدينية، مع أن شعبًا مثل الشعب العراقي متعدد مذهبيًا وإثنيًا، مع تركة ثقيلة في الاقتصاد والاجتماع، فبدت الأحزاب الدينية فيه تتعامل مع بلد برمته بمنطق الحسينية والمسجد، بدلًا من الأخذ بيد المواطنين لمحاولة التخفيف مما تركته فترة الحصار من خراب في العقل العراقي وراحت تستفيد من هذا الخراب في تدعيم الجهل، ومحاولة تصفية آثار الحياة المدنية. لهذا لا يبدو مستقبل الإسلام السياسي، وهو في السلطة، واعدًا بالتغيير أو إنقاذ البلاد مما هي فيه، فثقة المواطن به تتدنى، ولولا الاعتماد على الشعور الطائفي ليس لتلك الأحزاب من موقع مؤثرٍ في المجتمع العراقي.

المراجع

كتب

ابن أبي الحديد، عز الدين. شرح نهج البلاغة. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. مصر: دار أحياء الكتب العربية، 1959 - 1961.

بريمر، بول. عام قضيته في العراق. [بيروت: دار الكتاب العربي، 2006].

بصري، مير. أعلام الأدب في العراق الحديث. تقديم جليل العطية. لندن: دار الحكمة، 1994.

البصير، محمد مهدي. تاريخ القضية العراقية. لندن: دار لام، 1990.

الجزائري، محمد الجواد. نقد الاقتراحات المصرية في تيسير القواعد العربية، وفلسفة الإمام الصادق. بغداد: وزارة الإعلام العراقية 1995. (موسوعة أعلام العراق؛ 3)

الحنبلي، عبد الرحمن بن محمد النجدي. مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية. الرياض: مطابع الرياض، 1977.

الخاقاني، علي. شعراء الغري، أو، النجفيات. قم: مطبعة بهمن، 1988.

الخيُّون، رشيد. أمالي طالب الرفاعي. بيروت: دار مدارك، 2012.

ــــــ. النزاع حول الدستور بين علماء الشيعة. بيروت: دار مدارك، 2012.

رسائل إخوان الصفا. تقديم بطرس البستاني. بيروت: دار صادر، 2006.

السامرائي، يونس إبراهيم. تاريخ علماء بغداد في القرن الرابع عشر الهجري. بغداد: مطبعة وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 1978.

آل السهروردي، محمد صالح. لب الألباب... كتاب تاريخ وأدب. بغداد: مطبعة المعارف، [1933].

الشامي، حسين بركة. المرجعية الدينية من الذات إلى المؤسسة. [لندن: دار الإسلام، 1999].

الشمراني، علي. صراع الأضداد: المعارضة العراقية بعد حرب الخليج. [لندن: دار الحكمة، 2003].

الشهرستاني، أبي الفتح محمد بن عبد الكريم. الملل والنحل. تحقيق محمد سيد كيلاني. بيروت: دار المعرفة، [د. ت].

صالح، سعد بن محمد. سعد صالح في مواقفه الوطنية: 1920 - 1950 على آل كاشف الغطاء. بغداد: مطبعة الراية، 1989.

صمانجـي، عزيز قـادر. قطار المعارضـة العراقية: من بيـروت 1991 إلى بغداد 2003. [لندن: دار الحكمة، 2009].

الطوسـي، محمد بـن الحسن. كتـاب الغيبة. تحقيق عبـاد اللـه الطهراني وعلي أحمد ناصح. قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، 1429 هـ.

عز الدين، يوسف. الشـعر العراقـي الحديث و التيارات السياسـية والاجتماعية. القاهرة: دار المعارف، 1977.

علاوي، علي عبد الأمير. احتلال العراق: ربح الحرب وخسارة السلام.

العقيـل، عبد اللـه. من أعـلام الحركة والدعوة الإسـلامية المعاصـرة. الكويت: مطبعة المزار الإسلامية، 2001.

فضل الله، محمد جواد. صلح الإمام الحسـن أسـبابه ونتائجه. قم: دار المثقف المسلم، [د. ت].

القزوينـي، جودت. عـز الديـن الجزائري رائـد الحركة الإسـلامية فـي العراق. بيروت: دار الرافدين 2005.

المظفر، محمد رضا. عقائد الإمامية. بيروت: دار المرتضى 2005.

المشـايخي، كاظم أحمـد. تاريخ نشـأة الحزب الإسـلامي العراقي. بغـداد: دار الرَّقيم، 2005.

المشايخي، كاظم أحمد. الشيخ محمد محمود الصَّواف رائد الحركة الإسلامية في العراق. بغداد: مطبعة أنوار دجلة، 2009.

موسوعة الحديث الشريف:: الكتب الستة. الرياض: دار السلام للنشر والتوزيع، 2000.

المؤمن، علي. سـنوات الجمر: مسيرة الحركة الإسـلامية في العراق، 1957 - 1986. [بيروت: المركز الإسلامي المعاصر، 2004].

النعماني، محمد رضا. الشهيد الصدر سنوات المحنة وأيام الحصار.

النَّوبختي، أبو محمد الحسن. فرق الشيعة. تحقيـــق محمد آل صادق. النجف: المطبعــة الحيدريــة، 1936هـ.

الحميري، نشـوان بن سعيد. الحور العين: عن كتب العلم الشرائف دون النساء العفائف. حققـه وضبطه وعلق حواشـيه ووضـع فهارسه كمـال مصطفى. بيروت: دار آزال، 1985.

الـوردي، علـي. لمحـات اجتماعية من تاريـخ العـراق الحديث. بغـداد: مطبعة الرشاد ومطبعة الأديب البغدادية، 1969 - 1979.

يوسف، السيد. الإخوان المسلمون وجذور التطرف الديني والإرهاب في مصر. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999.

فهرس عام

- أ -

آدم، عمار محمد: 301

إبراهيم، سعد الدين: 439

إبراهيم، محمد يسري: 131

ابن تيمية الحراني، تقي الدين أحمد ابن عبد الحليم: 642

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد: 178، 416، 541

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد: 186، 316، 439

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي: 170

أبو إسماعيل، حازم صلاح: 131، 427، 449

أبو البخاري، حسام: 131

أبو بركة، أحمد: 435

أبو بكر الصديق: 195، 197

أبو العزايم، محمد علاء: 422، 447

أبو العزم، حسني: 435

أبو الفتوح، عبد المنعم: 113، 149، 439، 449، 457

الاتحاد الاشتراكي السوداني: 308

الاتحاد السوفياتي: 304، 624

الاجتهاد الإسلامي: 190، 529

أحمد، مكرم محمد: 433

إخوان الصفا: 639

الإخوان المسلمون (السودان): 342

الإخوان المسلمون (مصر): 8، 16، 21، 23، 77-79، 81، 86-87، 90-91، 93-94، 96-97، 102-105، 107-114، 116، 118، 120، 123،

125، 133، 135، 141، 142-143، 149، 151، 164-165، 168، 171، 178، 187، 229، 231، 237، 305، 318، 320، 334، 342-343، 390، 405، 407-409، 412-413، 415، 418-429، 431-436، 438-444، 448-449، 451، 454-460، 536، 538، 635-636

أخونة المجتمع: 434

أرجمند، سعيد: 285

الأردن: 164، 604، 637، 656، 659

أركان الإسلام: 172-173، 179-180، 192

أركون، محمد: 42

إسبانيا: 119

الاستبداد: 41، 48-49، 52-53، 55-56، 59، 190، 201، 204، 254، 260، 264، 308، 327، 359، 452، 471، 496

استفتاء 19 آذار/ مارس 2011 (مصر): 77، 82-85، 97، 99، 420

الاستفتاء على انفصال جنوب السودان (2011): 383، 386، 389

استفتاء كانون الأول/ ديسمبر 2012 (مصر): 98، 101، 105، 108-109، 421، 423

إسرائيل: 8، 232، 450، 582

الإسكندرية: 16، 79، 146

الإسلام: 18، 66، 108، 134، 146، 163-166، 169، 171-176، 179-181، 186، 188-191، 195-196، 198-200، 202، 204-210، 219، 230، 256، 260، 292-293، 295، 320، 331، 358-359، 361، 398، 411، 472، 477-480، 482، 500-501، 514-515، 518، 529، 539، 549، 561-563

الإسلام التقليدي: 539

الإسلام الرسمي: 539

الإسلام السلفي التقليدي: 480

الإسلام السياسي: 8، 15، 23، 38-39، 43، 77، 108-109، 132، 413، 518، 544
الإسلام السياسي الشيعي: 24
الإسلام السياسي العراقي: 24
الإسلام المدني: 294
الإسلاموية: 121، 125، 133
الإسلاميون المعتدلون: 67، 73
الأسلمة: 142، 307، 312، 331، 358، 361، 379
أسلمة الحداثة: 335
أسلمة الدولة: 644
أسلمة المجتمع: 455، 465، 501، 515، 644
الإسناد الثقافي: 40، 43
الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل: 178
الإصلاح: 10، 14، 30، 33، 36-37، 51، 115، 167، 250، 316، 375، 464، 490، 492-494، 498، 516، 581
الإصلاح الاجتماعي: 362، 372، 524
الإصلاح الإداري: 497
الإصلاح الإسلامي: 12، 316
الإصلاح الاقتصادي: 516
الإصلاح التدرُّجي: 233
الإصلاح الثقافي: 15، 41-43، 394
الإصلاح الديني: 9، 15، 41، 43-44، 331، 394
إصلاح الذهنيات: 40
الإصلاح السياسي: 10-11، 14، 29، 34-35، 292، 524، 576
إصلاح الفكر الديني: 316-317
إصلاح اللغة: 34
إصلاح المجتمع: 34
إصلاح المؤسسات الدينية: 317
الإعلان الدستوري (مصر) (تشرين الثاني/ نوفمبر 2012): 115، 421
أفغانستان: 475، 592، 619، 621
الأفغاني، جمال الدين: 195، 331، 619، 624
الأفندي، عبد الوهاب: 10، 19، 301

الاقتصاد الإسلامي: 157، 356
الإمارة الإسلامية: 304، 410
الأممية الإسلامية: 303-304
الأمية: 78، 82-84، 86
أميركا اللاتينية: 119
أمين، جلال: 426
الانتخابات البرلمانية (تونس) (1989): 470
الانتخابات البرلمانية (السودان) (1968): 347
- (1986): 306
- (1996): 325
- (2004): 330
الانتخابات البرلمانية (العراق) (2005): 658-659، 672
- (2010): 670-671، 673
الانتخابات البرلمانية (لبنان) (1992): 569، 619
- (1996): 569
- (2000): 569
- (2005): 569
- (2009): 569
الانتخابات البرلمانية (مصر) (2005): 408
- (2011-2012): 16، 77، 79، 81-83، 86، 90-91، 93-94، 97، 101-102، 104، 108-109، 138، 144، 147، 154، 429، 447-448
الانتخابات البرلمانية (المغرب) (1997): 244
- (2002): 260
- (2007): 247، 260
- (2011): 217، 251، 260
الانتخابات الجماعية (المغرب) (1997): 244
- (2003): 247، 260
الانتخابات الرئاسية (إيران) (2005): 621
الانتخابات الرئاسية (مصر) (2012): 16، 77، 82، 85-86، 95، 101، 113، 413، 421، 428، 433، 436-440، 442-443، 446-449
- الجولة الأولى: 84-85، 96، 109، 159، 449
- الجولة الثانية: 413، 433، 437، 443، 447، 449

انتخابات المجلس التأسيسي (تونس) (2011): 468، 473، 483، 497، 528، 535، 541، 543

انتخابات المجلس الوطني (إيران) (1906): 283

انتخابات المحافظات (العراق) (2008): 680-681

الانتخابات المحلية (المغرب) (2009): 260

الانتقال الديمقراطي: 17، 71، 244، 466-467، 496، 509

الانتقال السياسي: 37-38

الانتقال السياسي في مصر: 126

الانتقال نحو الديمقراطية: 48، 54، 463-464

الإنتلجنسيا الإسلامية: 489

إندونيسيا: 40، 152، 303

الأنصاري، مرتضى: 280

أوتواي، ماريا: 94-95

أوروبا: 120، 198، 333

أوروبا الشرقية: 119

أوروبا الغربية: 152

ائتلاف الإسلاميين الجدد (مصر): 131

ائتلاف «دولة القانون» (العراق): 670-671

الإيجي، عضُد الدين عبد الرحمن بن أحمد: 181، 183، 185

إيران: 8، 10، 22، 277، 278-279، 281-284، 286، 295، 304، 332-334، 447، 454، 469، 553-554، 556-559، 562-563، 566-567، 571، 588-590، 592-593، 596، 601-602، 604-606، 608، 612-613، 617، 619-621، 623-625، 645، 648، 667-668، 672، 676-678، 686

- ب -

باكستان: 305، 343، 450، 592، 624

البحر الأحمر (محافظة): 84

البرادعي، محمد: 97-98، 101، 117، 444، 456، 459

البرازيل: 339

براون، ناثان: 89، 112
البرتغال: 119
برهامي، ياسر: 131، 134، 136-137، 148-149، 439، 449
بزي، علي: 594
بشارة، عزمي: 463، 504
البشري، طارق: 82، 419، 445
البشير، عمر: 324
البصرة (محافظة): 678
بغداد: 166، 558، 634، 636-637، 641، 643، 650-651، 672-673
بكار، نادر: 158
بكر، الرشيد الطاهر: 307
البلتاجي، محمد: 419
البلكيمي، أنور: 156، 158
بن عبد الله، نبيل: 62
بن علي، زين العابدين: 470-472، 474-475، 486، 488، 491-492، 499-500، 510، 527
بن كيران، عبد الإله: 254
بن لادن، أسامة: 303
البنا، حسن: 164، 168-169، 172-173، 177-179، 187، 195-198، 200-202، 205-206، 317، 343، 407-408، 650-651
البهي، محمد: 196
بورسعيد (محافظة): 85
بورقيبة، الحبيب: 470، 472، 475، 488
بوش (الابن)، جورج: 312، 620
بينهارت، بيتر: 438

- ت -

تادرس، صامويل: 89
التاريخ المقارَن: 15، 42
تاريخية التدبير السياسي: 39
التجديد الإسلامي: 165
تحجيم الإسلاميين: 247
التحديث: 11، 40، 284، 316، 468
تحديث الإسلام: 335، 476
التحديث الذاتي: 475

التحديث السياسي: 40
التحول الديمقراطي: 115، 631
الترابي، حسن: 51، 302، 307، 311-312، 314، 320-321، 323-328، 330، 344-345، 389، 391، 396
تركيا: 8، 120، 152، 303، 305، 315، 447، 623، 645، 667
التعددية: 333، 340، 470، 482
التعددية الاجتماعية: 229، 626
التعددية الإعلامية: 504
التعددية الثقافية: 62، 465
التعددية الحزبية: 231، 470
التعددية الدينية: 292، 572
التعددية السياسية: 58، 73، 219، 229، 231، 357، 526، 572، 609
التعددية الفقهية: 285
التعددية الفكرية: 229، 231
التعولم: 40
التغيير المجتمعي: 500
التكفير: 43، 230-231، 256، 451
التلاوي، ميرفت: 426
تمكين الإسلام: 385
التمييز الإيجابي: 15، 72
التمييز السلبي: 70
التمييز المعياري: 222
تنظيم «مجلس شورى المجاهدين في أكناف بيت المقدس» (مصر): 410
تونس: 7، 21-22، 35، 39، 50، 60، 120، 132، 216، 403، 464-465، 468، 470، 472، 474، 478-479، 482، 484، 488، 491، 496، 499-504، 510-511، 513، 518-520، 524، 527، 529-531، 533، 541، 543، 547-548، 623
تونس (العاصمة): 478، 484، 537، 543
التونسة: 303
التونسي، خير الدين: 167، 479، 480

التيار الإسلامي: 16، 21، 61، 70، 79، 83، 85، 92، 95، 97، 100، 102، 104-105، 114، 118-119، 121، 133، 153، 238، 404-407، 411-412، 414، 418-419، 423، 429، 431، 436-437، 453، 456، 459-461
التيار الإسلامي الإصلاحي: 219
التيار العلماني: 16، 81

- ث -

ثابت، أشرف: 154
ثاتشر، مارغريت: 535
ثقافة التسامح: 40
الثقافة الحقوقية: 35
الثورات العربية (2011): 14، 27-30، 33-35، 37-38، 40-43، 73، 77، 403، 406، 558
ثورة الأرز (2005) (لبنان): 621
الثورة الإسلامية في إيران (1979): 286، 469، 553، 556، 558، 563، 566-568، 589، 601-602، 606، 645، 667، 675-676، 686
ثورة التحرير الوطني (الجزائر): 593
ثورة تشرين الأول/أكتوبر 1964 (السودان): 320
الثورة التونسية (2011): 35، 264، 465، 469، 472-473، 475، 486، 491-492، 494، 496-498، 500-501، 503، 507، 510، 519، 541
الثورة الثقافية: 37
الثورة الدستورية في إيران (المشروطة) (1905): 283
ثورة عام 1920 (العراق): 645، 647
الثورة العربية الكبرى (1916): 317
الثورة العلمية: 42
الثورة الفرنسية (1789): 194
الثورة الليبية (2011): 264
الثورة المصرية (2011): 16-17، 20-21، 77، 92، 94، 96، 99، 102، 107-110، 113، 115، 119، 121، 125-127، 130، 132، 134-140، 145، 159-160، 264، 403-405، 409-

420، 423-425، 428-429، 431-432، 442-443، 448-449، 451، 453-454، 457، 459-460
- مرحلة ما بعد الثورة: 129، 138-139، 142-143، 160
- مرحلة ما قبل الثورة: 134
الثورة المضادة (تونس): 493، 496، 519
الثورة المضادة (مصر): 114، 434، 498
الثورة المعرفية: 42

- ج -

الجابري، محمد عابد: 42
الجابري، نديم: 672
الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب: 185
جامع الأزهر: 407، 411-412، 417-418، 432، 451-453، 533، 651
الجبالي، حمادي: 491-492، 502، 514، 530، 549
جبرون، امحمد: 7، 15، 47
الجبهة الإسلامية للدستور (السودان): 20، 307، 342
الجبهة الإسلامية القومية (السودان): 20، 371
جبهة الإنقاذ (مصر): 99، 109، 111، 117، 123، 209
جبهة الميثاق الإسلامي (السودان): 20، 342
الجزأرة: 303
الجزائر: 136، 152، 593، 616
الجعفري، إبراهيم: 668
الجماعة الإسلامية (تونس): 469
الجماعة الإسلامية (مصر): 130-131، 135، 145، 303، 318، 409، 423، 440
جماعة التكفير والهجرة: 231
جماعة العدل والإحسان (المغرب): 18، 47، 62، 65، 68-69، 72-74، 217، 228، 238-242، 248، 250-252، 266-269، 271-272، 430، 447، 482
الجمعاوي، أنور: 7، 21، 463
جمعية بيت الحكمة (المغرب): 61

الجمعية المغربية لحقوق الإنسان: 61

الجنزوري، كمال: 449

جنوب سيناء (محافظة): 84

جوش، بوبي: 107

الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله: 166، 182، 184، 191، 193-194، 197، 202، 204، 209

الجيزة (محافظة): 141

- ح -

الحريري، رفيق: 618، 620-621، 624

الحداثة: 11، 52، 61، 70، 72، 177، 316، 332، 475، 483، 518، 524، 530، 538

الحداثة السياسية: 42، 54، 57

الحداثة المعلوماتية: 104

حدرج، حسن: 604

الحراك الإسلامي: 126

الحرب العالمية الأولى (1914-1918): 318، 663

الحرب العالمية الثانية (1939-1945): 152

حركة الاتجاه الإسلامي (تونس): 525

الحركة الإسلامية السودانية: 19-20، 305-306، 326، 341-343، 345، 348، 351، 354، 359-361، 371-373، 375، 384-385، 387-388، 390، 398

حركة التحرير الإسلامي (السودان): 20، 305، 342

حركة التوحيد والإصلاح (المغرب): 50

حركة الجهاد الإسلامي: 231

حركة «حازمون» (مصر): 131، 145

الحركة السلفية: 41

حركة «شباب 20 فبراير» (المغرب): 36، 222، 241، 250، 265، 273-275

حركة «كفاية» (مصر): 36

حركة مالي (المغرب): 61

حركة المجتمع: 476

حركة النهضة الإسلامية (تونس): 22، 464-466، 468-481، 483-486، 488-493، 495-496، 498-512، 514-516، 518-519، 524، 528-532، 535-536، 543-549
حركة اليقظة والمواطَنة (المغرب): 61
الحريات العامة: 15، 59-60، 63-65، 74، 151، 379، 464، 468، 488
الحريات الفردية: 15، 59، 63-64، 142، 151، 500
الحرية الإباحية: 51
حرية الاعتقاد: 53، 529
حرية التجمع: 53
حرية التعبير: 53، 61، 270، 349، 394، 452
حرية التفكير: 53، 394، 501، 528
حزب الاتحاد الاشتراكي (المغرب): 268
الحزب الاتحادي الديمقراطي (السودان): 308-309، 313
الحزب الاشتراكي الإسلامي (السودان): 320
الحزب الاشتراكي الدستوري (تونس): 470
حزب الأصالة (مصر): 130، 145، 159
حزب الإصلاح (مصر): 145
حزب الله (لبنان): 22-23، 553-554، 558-560، 563، 566-569، 571-575، 579-582
حزب الأمة (السودان): 309، 312
حزب الأمة (مصر): 145، 449
حزب البعث العربي الاشتراكي: 304
حزب البعث العربي الاشتراكي (سورية): 120
حزب البعث العربي الاشتراكي (العراق): 654، 665-666، 676، 678
حزب البناء والتنمية (مصر): 130
حزب التجمع (مصر): 427
حزب التجمع الدستوري الديمقراطي (تونس): 497
حزب التحرير (تونس): 501

حزب التحرير (مصر): 163، 169، 422، 447
حزب التقدم والاشتراكية (المغرب): 62، 72، 254
حزب التكتل من أجل العمل والحريات (تونس): 474، 489، 494، 507، 509
حزب جبهة الإصلاح (تونس): 501
حزب الجبهة الوطنية (مصر): 422، 457
الحزب الجمهوري (تونس): 507
حزب حركة الإصلاح (تونس): 501
حزب حركة الرحمة (تونس): 501
حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية (المغرب): 248
حزب الحرية والعدالة (مصر): 16، 77-79، 81، 86-93،87، 96-97، 103، 105، 107، 118، 120-121، 413، 419، 422-423، 429-430، 432-435، 446، 448
حزب الدستور (مصر): 99، 456
حزب الدعوة (العراق): 23، 554
الحزب الديمقراطي التقدمي (تونس): 471
الحزب الشيوعي السوداني: 329
الحزب الشيوعي السوفياتي: 323
الحزب الشيوعي العراقي: 665
حزب العدالة والتنمية (تركيا): 315، 447
حزب العدالة والتنمية (المغرب): 15، 18، 47، 62، 65، 68-69، 72-74، 217، 228، 238-242، 248، 250-252، 266-269، 271-272، 430، 482
حزب العمال الشيوعي (تونس): 471
حزب الفضيلة (مصر): 130، 145، 159
حزب القوات المواطنة (المغرب): 245، 268
حزب المؤتمر من أجل الجمهورية (تونس): 474، 489، 494، 507-508
حزب المؤتمر الوطني (السودان): 20، 324، 330
حزب النصر (مصر): 447

حزب نهضة مصر: 447
حزب النور (مصر): 105، 130، 144، 147-148، 154، 156-159، 429-430، 449، 460
الحزب الوطني الديمقراطي (مصر): 88-89، 439، 460
حسان، محمد: 131
الحسن الثاني (ملك المغرب): 256
حسين، صدّام: 120، 323، 554، 618، 621، 624، 654، 679، 680
حسين، عماد الدين: 426
حقاوي، بسيمة: 72
الحقوق الاجتماعية: 395، 545
الحقوق الاقتصادية: 395، 545
حقوق الأغلبية: 118
حقوق الأقليات: 60، 74، 150-151
حقوق الإنسان: 9، 34، 65، 102، 219-220، 270، 340، 381، 383، 385، 387، 391-392، 394-395، 472، 488، 504، 523، 525، 539، 548-549
الحقوق الثقافية: 353، 395، 684
الحقوق الجماعية: 495
الحقوق السياسية: 152، 545، 684
حقوق العمال والفلاحين: 105
الحقوق الفردية: 495
حقوق المرأة: 22، 150-151، 395، 494، 506، 518، 523-524، 543، 545
حقوق المواطَنة: 352، 391، 475، 482
الحكم الإسلامي: 19، 180، 187، 189، 195، 206-207، 563
الحكومة الإسلامية: 172-173، 176، 180، 282، 286، 288-289، 360
الحكيم، محسن: 285
حماد، يسري: 157
حمدان، حسن: 617
حميد، شادي: 93
الحنبلي، أبو يعلى (القاضي): 166
حوادث عام 1958 (لبنان): 596
حوادث شارع محمد محمود (مصر) (2011): 428

الحويني، أبو إسحاق: 131

- خ -

خاتمي، محمد: 333، 621، 623
خالد، حسن: 616
خالد، خالد محمد: 202
خامنئي، هادي: 605
الخرباوي، ثروت: 432
الخرساني، كاظم (الملا): 283
الخطيب، محب الدين: 171
الخطيب، معتز: 12، 163
خلاف، عبد الوهاب: 171
الخلفي، مصطفى: 62
الخليج العربي: 36
الخميني (آية الله): 22، 277-278، 281-283، 284-286، 295، 334، 484، 555-557، 567-568، 587، 591-592، 600-602، 605، 667، 676، 678
الخنسا، محمد سعيد: 604
الخولي، البهي: 343
الخوئي، أبو القاسم: 286
خير الله، حسام: 425

- د -

دار الإسلام: 170، 172، 188، 317
دال، روبرت: 111
الدعوة الإسلامية العالمية: 9
دمج الإسلاميين سياسيًا: 9، 119، 132-133، 152، 162، 217، 232، 235-239، 241، 243، 247-250
دمياط (محافظة): 85
الدولة الإسلامية: 17، 165، 169، 172، 174-178، 188، 192، 197، 201، 205، 208-209، 304، 356، 377، 379، 388، 391، 393-395، 397، 408-409، 432، 480-481، 534-535، 563
دولة القانون: 58، 263، 468، 503، 658
دونر، فرد: 170
الديمقراطية: 9-10، 14-15، 21-22، 25، 34، 47-51، 53، 55-58، 61، 66، 68-70، 73-74، 78، 111-113،

117-118، 137-138، 149-151، 192-193، 198، 201-202، 219-220، 231-234، 238، 270، 320، 340، 354، 359، 382، 387، 405، 500-501، 504-505، 507، 518-519، 523-524، 548-549، 560-563، 577، 609، 612-613، 615، 673

الديمقراطية الأداتية: 46، 48، 51، 57-58

الديمقراطية التوافقية: 424، 454، 459، 464-465، 467، 482-483، 492، 577، 579

الديمقراطية الغربية: 197، 553

الديمقراطية الفلسفية: 57-58، 65، 73

الديمقراطية الليبرالية: 626

- ذ -

ذويب، حمادي: 8، 523

- ر -

الرابطة الإسلامية: 318

الرباط: 61-62

الربيع العربي: 18، 30، 48، 53-56، 58، 60، 71، 73، 121، 132-133، 215-216، 222، 224، 263، 275، 334، 413، 457، 463، 466، 503، 624

رزق، حمدي: 435

رضا، رشيد: 168، 196، 204، 407

رعد، محمد: 605

رفسنجاني، علي أكبر هاشمي: 600، 605، 667

الريسوني، أحمد: 49-50

- ز -

زكي، نبيل: 427

زمان، محمد قاسم: 295

الزمر، طارق: 410، 419

الزمر، عبود: 410

- س -

سابق، سيد: 343

السادات، أنور: 135

ستالين، جوزف: 323

سرقة الثورة: 431
السعودية: 411، 617
سعيد، خالد: 130
السعيد، رفعت: 427
السعيد، فوزي: 130
سلطة القانون: 60، 64-65، 69، 170، 504
السلطة المطلقة: 51، 278، 285، 287، 295، 374
السلفنة: 140، 142
السلمي، علي: 424
سليم، محمد السيد: 11، 20
سليمان، عمر: 415
السودان: 9، 19-20، 302، 321، 326-327، 341-343، 345-346، 350، 352، 357، 362، 370-371، 380-383، 387، 390، 392، 397
سورية: 17، 120، 343، 403، 579، 604، 617، 649
سيادة الشعب: 53-54، 57، 138، 370
السيد، أحمد لطفي: 30-31
السيد، رضوان: 177
السيوطي، محمد: 416

- ش -

الشابي، أحمد نجيب: 470
الشاطر، خيرت: 95، 428، 454
شاكر، عبد الله: 131
الشحات، عبد المنعم: 135-136، 138، 150
الشرقاوي، عبد الله: 411
الشرقية (محافظة): 141
الشريعة الإسلامية: 58، 67-69، 74، 137، 146، 148-149، 172، 177-178، 198، 206-209، 292-293، 295، 306، 311، 321، 339، 344، 349، 372، 374، 379، 385، 390، 398، 404، 420، 452-453، 461، 481، 501، 504، 506، 517-518، 622، 664-665
شريعتمداري، محمد كاظم: 285، 592
شريعتي، علي: 593
الشريف، سيد: 409

شعار «أمة حزب الله»: 566
شعار «الثورة الإسلامية في لبنان»: 571، 606
شعار «الشعب يريد»: 52، 415
شفيق، أحمد: 413، 438، 447، 449
شفيق، منير: 602
شقير، محمد: 616
شمس الدين، محمد مهدي: 202، 277، 286-287، 290، 293، 556، 558، 560، 562-563، 565، 588، 592، 594-596، 613-614، 623
الشورى: 50، 172، 177، 197، 563، 614-615، 622، 664
شيا، بول: 438
الشيرازي، محمد تقي: 648
الشيرازي، محمد حسين: 283
شيراك، جاك: 620

- ص -

الصالح، صبحي: 616
صالح، صبحي: 420
صباحي، حمدين: 84-85، 413، 456-457
الصحوة الإسلامية: 165
الصحوة الديمقراطية: 49
الصدر، محمد باقر: 592، 594-595، 623، 644، 660، 667، 676، 678
الصدر، موسى: 23، 587-589، 594-596، 598، 600، 602، 623
صعود الإسلاميين: 16، 81، 108، 111، 115، 120، 457، 465
صلاح الدين، غازي: 49، 324
صندوق النقد الدولي: 517
الصياد، أحمد: 434

- ض -

ضوالبيت، شمس الدين: 9، 19، 339

- ط -

الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد: 182
الطفيلي، صبحي: 572
الطنطاوي، محمد سيد: 411

الطهطاوي، رفاعة رافع: 167، 177، 194
طوقان، نور: 617
طويلة، سهيل: 617
الطيب، أحمد: 451

- ظ -

الظواهري، أيمن: 450
الظواهري، محمد: 450

- ع -

عاشور، سامح: 412، 456
العاملي، نور الدين علي الكركي: 278
العاملي، زين الدين: 278
عبد التواب، ياسر: 150
عبد الحميد (السلطان العثماني): 645
عبد الحميد، محمود: 146
عبد الرازق، علي: 34، 168
عبد العزيز آل سعود (ملك السعودية): 407
عبد العظيم، سعيد: 138
عبد الغفور، عماد: 154
عبد الفتاح، معتز: 115
عبد اللطيف، كمال: 11، 27
عبد المجيد، وحيد: 413
عبد المقصود، محمد: 130، 416، 452
عبد الملك بن مروان: 171
عبد الناصر، جمال: 120، 408، 643
عبده، محمد: 41، 163، 195، 316-317، 331، 480، 531، 547
عبود، إبراهيم: 307
عتريسي، طلال: 10، 22، 553
عثمان، فتحي: 197
العثماني، سعد الدين: 190
العدالة الاجتماعية: 53، 97، 264، 332، 383، 464، 475، 482، 503-504
العدالة الاقتصادية: 53، 264
العدالة الانتقالية: 468، 473، 490، 519
العدالة الثقافية: 53
العدالة الطبيعية: 351، 353
العراق: 8، 302، 304، 323، 450، 554، 558، 568، 590،

592-595، 603-604، 616، 619، 621، 623-624، 633-636، 640، 644-646، 649، 651-652، 654-659، 661، 667-668، 670، 672-673، 676-678، 680-683، 685-686

عرفات، ياسر: 616

العريـان، عصـام: 434، 443-444، 459

عشوش، أحمد: 412

عصرنة المجتمع: 481

عفلق، ميشيل: 120

العقلانية السياسية الإسلامية: 70

العلمانية الديمقراطية: 499

علمنة الإسلام السياسي: 39

علي بن أبي طالب: 641

عمار، محمود: 598

عمارة، محمد: 164

عمر بن الخطاب: 197

عمرو بن العاص: 432

عنان، سامي: 428

العناني، خليـل: 8، 17، 113-114، 125

العوا، محمد سليم: 199

عـودة، عبـد القـادر: 171، 174، 176، 179، 187-189، 192، 197، 343

العولمة: 39

عون، ميشال: 617

العيش المشترك: 577

- غ -

غبوش، فيليب: 344-345

الغزالـي، أبـو حامـد: 181، 184-185

الغزالي، محمد: 343، 534

غزلان، محمود: 426

الغضب الإسلامي: 12

غليون، برهان: 186

الغنوشـي، راشـد: 22، 184، 210، 469-470، 484، 524، 526-527، 534، 537

غنيم، وائل: 418-419

غورباتشوف، ميخائيل: 616

غيفارا، إرنستو تشي: 568

- ف -

الفاعل الإسلامي: 218، 221، 233، 243، 248، 252، 268، 272-273

فانون، فرانز: 593

الفرائض الإسلامية: 173

فرجاني، نادر: 427

فريد، أحمد: 135، 138، 448

الفساد: 190، 254، 257، 262، 327، 374-375، 455، 467، 471، 490، 497، 512

فضل الله، محمد حسين: 595، 603

الفقر: 78-79، 81، 83، 85-86، 88، 92، 97، 102، 259، 284، 354، 392، 512، 578، 685

الفساد الإداري: 466

الفساد الحكومي: 120

الفساد المالي: 466، 489

الفعل الاحتجاجي: 31

الفعل الاحتجاجي المركَّب: 37

الفكر الإسلامي: 8، 210، 301، 371، 536، 541

الفكر التوفيقي: 33

الفكر الحركي الإسلامي: 51

الفكر السياسي الإسلامي: 10، 48، 174

فكر النهضة: 14-15، 31

الفكر النهضوي العربي: 31، 33-34، 41، 43-44

الفكرة الإسلامية: 16

الفكرة الديمقراطية: 122، 421

فكري، مروة: 11، 77

الفلسفة الإسلامية: 8

الفيوم (محافظة): 84، 89، 141

- ق -

القادري، ناظم: 616

قاسم، نعيم: 603

القاهرة: 16، 89

قائد السبسي، الباجي: 511

القرضاوي، يوسف: 163-164، 172، 176، 180، 188-189، 192، 197-202، 207، 343، 418، 456، 533-534، 538، 540، 548

القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر: 416
قرنق، جون: 314، 346، 359، 379
قطب، سيد: 163، 301، 343، 643
القطيفي، إبراهيم: 278
القليوبية: 141
قماطي، محمود: 604

- ك -

كارتر، جيمي: 439
كامبل، ليزلي: 98
الكتاتني، سعد: 415، 423
الكتلة الإسلامية (مصر): 429
كديور، محسن: 282
كروبي، مهدي: 605، 623
كوثراني، فرح: 10، 18، 277
كوراني، حسين: 603
كوراني، علي: 603
الكويت: 164، 304، 533، 674

- ل -

لبنان: 10، 18، 22-23، 277-278، 286، 292، 294-295، 553-554، 559، 560، 563-564، 566، 568-569، 571-573، 575-577، 579-582، 586-590، 593-606، 608، 616-628، 636
لحظة إدراك الفارق: 11، 32-33
لحظة المماثلة: 14، 32
لحظة وعي الذات: 32-33، 36
لحظة وعي الهزيمة: 33
اللوزي، سليم: 616
الليبرالية الديمقراطية: 611
ليبيا: 132، 216، 321، 403، 511، 599
لينش، مارك: 117
لينين، فلاديمير إيليتش أوليانوف: 323

- م -

ما بعد الثورات العربية: 37، 413، 457
ما بعد الحداثة: 224
ما قبل الحداثة: 331
مالك، حسن: 431
ماليزيا: 152، 303، 305، 339، 461

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد: 19، 184
مبادرة الميثاق الإسلامي: 262
مبارك، حسني: 88، 114، 120، 136، 139، 141-142، 147، 237، 406، 408-409، 411، 415، 417-418، 427، 436، 451، 454، 497
المبارك، محمد: 174، 176، 187، 208
المبارك، موسى: 344
المتاح التاريخي: 48
متولي، عبد الحميد: 196
المجتمع الإسلامي الأول: 392
مجتمع الانحطاط: 524
المجتمع الإيراني: 284
المجتمع التعددي: 471، 486، 492
المجتمع التونسي: 473-474، 492، 500، 503، 518، 530-531، 547
المجتمع الجاهلي: 230
المجتمع السوداني: 392، 394، 396
المجتمع السياسي: 287-288
المجتمع السياسي الإسلامي: 611
المجتمع السياسي البريطاني: 611
المجتمع العراقي: 634، 687
المجتمع اللبناني: 570-571، 580، 598
المجتمع المدني: 9، 233، 426، 463، 468، 471، 475، 477، 492، 500، 502، 507، 547، 656
المجتمع المدني التونسي: 519-520
المجتمع المدني السوداني: 9
المجتمع المدني المصري: 36، 428
المجتمع المسلم: 344، 506، 529
المجتمع المسلم المعاصر: 480-481
المجتمع المصري: 21، 97، 101، 104، 119، 151، 405-406، 412، 431، 454، 460
مجتمع المواطَنة: 40
المجتمعات الإسلامية: 41، 180، 205، 207، 277، 282، 294، 354، 390-391، 524

المجتمعات الإسلامية المعاصرة: 355

المجتمعات الديمقراطية: 38، 477، 492

المجتمعات العربية: 14، 28، 30، 34-36، 38، 40، 56، 150، 216، 219، 224-225، 231-232، 564

المجتمعات الغربية: 526

المجلس الإسلامي البريطاني: 315

المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى (لبنان): 277

مجلس الشورى (مصر): 445، 532، 537

مجلس شورى العلماء (مصر): 131، 423

محاربة الفساد: 29، 97، 254، 271، 275، 519

محتشمي، علي أكبر: 605

محرم، محمد رضا: 197

محمد رضا بهلوي (شاه إيران): 284

محمد السادس (ملك المغرب): 250، 265

محيي الدين، عصام: 422

المرزوقي، المنصف: 474، 491، 519

مرسي، محمد: 95، 99، 103، 109، 115، 120، 122، 413، 415، 428، 432-434، 438، 440، 443، 445، 449

المركز الدانماركي للسياسات الدولية: 87

المركز المغربي للحريات والحقوق: 61

مروة، حسين: 617

مزالي، محمد: 470

مدنية الدولة: 39، 172

المرجعية الإسلامية: 15، 48، 69، 74، 122، 174، 188، 220، 222، 240، 267، 272، 311، 322، 414، 475، 477، 479، 517، 541

المساواة: 15، 22، 48، 52-54، 58، 69-71، 74، 105، 122، 351، 354، 358، 375، 482، 506، 524، 533، 545-546، 598

المساواة الاجتماعية: 70-71

المساواة بين الأعراق: 71

المساواة بين الجنسين: 71-72

المساواة الثقافية: 71

المساواة الديمقراطية: 70

المساواة السياسية: 70-71

المساواة في الإرث: 528

المشاركة السياسية: 38، 110، 135، 138، 140، 143-144، 219، 224، 226، 228، 259، 264، 270، 388، 540، 554، 619، 621، 625

مشاركة المرأة السياسية: 536-537، 540، 550

المشروع النهضوي العربي: 28

المشرق العربي: 36

مصر: 8، 17، 20-21، 60، 79، 81-82، 88، 92، 94، 97-99، 101-102، 106، 111، 117-118، 123، 125-129، 132-133، 143، 147، 151-154، 157-158، 169، 104، 216، 303-305، 318، 342، 343، 357، 403-407، 410-412، 418-425، 428-429، 431-432، 434، 438، 443-447، 450-455، 458-460، 536، 543، 568، 618، 621، 644، 650-651، 655-656، 683

مصطفى، نادية: 115

مطروح (محافظة): 89

معاوية بن أبي سفيان (الخليفة): 171، 638

المعتقد الإسلامي: 18، 210

المغازي، عبد الله: 426

المغرب: 7، 9، 15، 18، 36، 60-61، 65، 72، 152، 169، 245، 247-248، 250، 254-255، 258، 260، 268، 270، 303

المغرب العربي: 36

مغنية، محمد جواد: 286

المفهوم الأداتي للديمقراطية: 48

مفهوم الإكراه السياسي: 273

مفهوم الإمامة: 639

مفهوم أهل الحل والعقد: 194، 201

مفهوم أولي الأمر: 202

مفهوم التكامل: 547
مفهوم التناقض: 32
مفهوم التوتر: 32
مفهوم الثورة الإسلامية: 572
مفهوم الحريات الخاصة: 59
مفهوم الحريات العامة: 59
مفهوم الحرية: 15، 58
مفهوم الحكامة: 36
مفهوم الحكومة: 173
مفهوم الدستور: 36
مفهوم الدولة: 19، 170، 172-173، 189، 477، 481، 493، 608، 610
مفهوم الدولة الإسلامية: 17، 173، 175، 210
مفهوم الدولة الحديثة: 174
مفهوم الدولة المدينة: 295
مفهوم الديمقراطية: 22، 47-48، 50، 73
مفهوم السواد الأعظم: 202
مفهوم السودان الجديد: 384
مفهوم السياسة: 218، 285، 621
مفهوم الشريعة: 208
مفهوم الشفافية: 36
مفهوم الشورى الإسلامي: 51
مفهوم القانون الوضعي: 15
المفهوم القرآني للوجود: 208
مفهوم القومية: 318
مفهوم المساواة: 15
مفهوم مشروع التمكين: 116
مفهوم المصلحة: 273
مفهوم المظلومية التاريخية: 114
مفهوم المواءمة: 32
مفهوم المواطَنة: 36
مفهوم المؤسسات: 36
مفهوم الوسطية: 164-165
مفهوم ولاية الأمة على نفسها: 286
مفهوم ولاية الفقيه: 571
مقتدر، رشيد: 9، 217
المقدم، محمد إسماعيل: 131، 135-136، 148
مقولة «الإسلام دين ودولة»: 188، 207
مكي، أحمد: 115
مناهضة الاستبداد: 29

منتظري (آية الله): 286

المنصورة: 141

المنظمة الإسلامية للإغاثة (السودان): 321

منظمة الدعوة الإسلامية (السودان): 321

المهدي، الصادق: 308، 313-314، 331-332

المواطَنة: 9، 15، 20، 36، 40، 71، 122، 142، 151، 156، 205، 268، 292، 301، 340، 348، 350، 353، 375، 378، 383، 385، 392، 456، 461، 475-476، 482، 524

المودودي، أبو الأعلى أحمد حسن: 175، 336، 469، 532، 541، 594، 644

مورو، عبد الفتاح: 469

الموروث السياسي النضالي: 36

الموروث الفقهي الإسلامي التقليدي: 20

موسى، محمد يوسف: 174

موسوي، حسين: 603، 605

الموسوي، عباس: 605

الموقف السياسي للإسلاميين: 245

مونسون، زياد: 91، 96

ميدان التحرير (القاهرة): 36، 110، 116، 414-415، 418-419، 423، 428-429، 431، 443

الميرغني، محمد عثمان: 313-314، 346، 359، 379

ميركل، أنجيلا: 535

ميل، جون ستيوارت: 60

- ن -

النابلسي، عفيف: 605

نابليون بونابارت: 411

النائيني، محمد حسين: 280-281، 562، 587، 609

نبوي، بهزاد: 605

نجاد، محمود أحمدي: 607، 621

نَجْدة بن عُمير الحنفي: 178

النجفي، محمد حسن: 280

النخب: 35، 52، 54، 114، 121، 123، 151، 227، 372، 388

النخب الإسلامية السودانية: 334

النخب الاقتصادية: 246، 268-269
النخب التونسية: 492
نخب السودان النيلي الأوسط: 341
النخب السياسية: 226، 242، 248-249، 251-252، 257، 261-262
النخب السياسية الإسلامية: 238، 242
النخب السياسية الباكستانية: 319
النخب السياسية التقليدية: 238
النخب السياسية الحداثية: 243
النخب السياسية الرسمية: 242
النخب السياسية اللبنانية: 10
النخب السياسية المصرية: 36، 405
النخب السياسية المغربية: 262
النخب العلمانية: 16، 49، 81
النخبة العلمانية الليبرالية: 506
النخب المتعلمة: 626
النخب المثقفة: 234
النخب المصرية: 119، 405-406
النخب المعارضة (مصر): 82، 101
النخب اليسارية: 242
الندوي، أبو الحسن: 469
النراقي، أحمد (الملا): 280
النسوية الإسلامية: 539
نصر الله، حسن: 575، 603، 605-606
نعوس، خليل: 617
النميري، جعفر: 305-306، 309، 313، 315، 320-321، 329، 345-347
النميري، أبو شعيب محمد بن نصير: 638
النهضة: 231، 316، 341، 393-394، 404، 446، 531
النهضة الاقتصادية: 332
النهضة العربية: 14، 27-28، 30، 34
نور، محمد: 147، 154
النوري، فضل الله: 283
النووي، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف: 416
نيجيريا: 303

- هـ -

هدر الثروات: 37
الهوية الإثنية: 10
الهوية الإسلامية: 169، 315، 423

الهوية الإسلامية لمصر: 147
الهوية الثقافية: 39
هويدي، فهمي: 164، 434، 506

- و -

الوادي الجديد (محافظة مصرية): 84
واكد، ميشال: 617
الوسطية الإسلامية: 17، 164-165
الوعي الحداثي: 41
الوكالة الدولية للطاقة الذرية: 97
الولايات المتحدة: 11، 284، 304، 315، 427-428، 438، 617-621، 674
ولاية الفقيه: 19، 22-23، 277-278، 280-286، 289-292، 295، 334، 553-560، 563، 565-568، 571، 574، 581، 587، 605-606، 612-613، 641، 667-668

- ي -

ياسين، عبد السلام: 49، 258، 262
يزبك، محمد: 605
اليسار المغربي: 36
يعقوب، محمد حسين: 131

هذا الكتاب

الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي موضوع جديد، إلى حد ما، في الفكر السياسي العربي. ومع أن هذا الموضوع حظي بكثير من الدراسات، ولا سيما لدى الإسلاميين، إلا أن كثيرًا من هذه الدراسات بقيت في إطارها النظري. غير أن هذا الحقل من التفكير راح يكتسب حيوية لافتة مع وصول الإسلاميين إلى السلطة في مصر وتونس على سبيل المثال، وقُدّمت في هذا الميدان دراسات سجالية مهمة ومُعمّقة. ويعكس هذا الكتاب، ببحوثه المتنوّعة والخلافية، هذه السجالات الفكرية والمجادلات السياسية، ويحاول أن يربط ذلك كله بمفهوم الحرية التي هي غاية الإنسان في سعيه لإحداث تحولات اجتماعية في نطاقه الإنساني.

المؤلفون المساهمون

امحمد جبرون
أنور الجمعاوي
حمادي ذويب
خليل العناني
رشيد الخيّون
رشيد مقتدر
سعود المولى
شمس الدين ضوالبيت
طلال عتريسي
عبد الوهاب الأفندي
فرح كوثراني
كمال عبد اللطيف
محمد السيد سليم
مروة فكري
معتز الخطيب

السعر: 20 دولارًا

ISBN 978-9953-0-2763-0